

Spencer, le concept de société : entre organicisme et individualisme

Claude Gauthier

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027202ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027202ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gauthier, C. (1993). Spencer, le concept de société : entre organicisme et individualisme. *Philosophiques*, 20 (1), 3–24. <https://doi.org/10.7202/027202ar>

Résumé de l'article

RESUMÉ

Il s'agit, à partir d'une étude de la double typologie des sociétés chez Spencer, de montrer qu'il y a, dans sa pensée, pluralité de modèles théoriques mobilisés au service d'une conception sociologique qui passe, généralement, pour organiciste. On tente alors de faire apparaître l'existence d'un pôle individualiste et de réévaluer la portée de son organicisme. En même temps, l'on s'attache à souligner le caractère très relatif de son évolutionnisme.

A R T I C L E S

SPENCER, LE CONCEPT DE SOCIÉTÉ : ENTRE ORGANICISME ET INDIVIDUALISME

par

Claude Gauthier

RÉSUMÉ : Il s'agit, à partir d'une étude de la double typologie des sociétés chez Spencer, de montrer qu'il y a, dans sa pensée, pluralité de modèles théoriques mobilisés au service d'une conception sociologique qui passe, généralement, pour organiciste. On tente alors de faire apparaître l'existence d'un pôle individualiste et de réévaluer la portée de son organicisme. En même temps, l'on s'attache à souligner le caractère très relatif de son évolutionnisme.

ABSTRACT : This is a study of Spencer's double typology of societies. The goal is to show that Spencer put forward several theoretical models, within a sociological framework generally held to be organicist. The author brings out that one of the poles of this framework is individualistic. A reevaluation of Spencer's organicism follows, and his evolutionism is shown to be relative.

Les historiens de la pensée n'ont pas manqué de souligner l'influence souvent déterminante de l'évolutionnisme et de l'organicisme sur la conception spencérienne de la société. D'abord, une orientation évolutionniste qui est une donnée caractéristique des modèles sociologiques de cette « tradition » de la fin du

xix^e¹, ensuite une représentation organiciste dans la mesure où toute la sociologie de Spencer est traversée par ces analogies entre biologie et sociologie. Ne dira-t-il pas lui-même que la société est un organisme² ? Et pourtant, cette affirmation ne laisse pas d'être paradoxale. Une lecture attentive des *Principes de sociologie* ne permet pas de faire l'hypothèse d'une cohérence globale de cette pensée : plusieurs modèles théoriques y sont mobilisés. Le problème semble résider dans la difficulté qu'il y a à affirmer que la société est un organisme et, en même temps, à reconnaître qu'« étant donné la nature des unités, celle des composés qu'ils forment est déterminée »³.

Principalement, Spencer a recours à deux types de modèles : le modèle organiciste, le modèle individualiste. C'est là une première forme d'hétérogénéité que nous tâcherons de mettre en évidence ; en elle-même, celle-ci ne nuit pas à la richesse de l'argumentation, au contraire. Nous montrerons qu'elle est un des moyens par lesquels Spencer restitue la complexité de son objet. La seconde forme d'hétérogénéité, moins évidente à déceler, tient dans l'usage qui est fait de ces deux modèles. En effet, si nous prenons le cas de l'organicisme, par exemple, nous en trouvons deux usages possibles : un usage proprement méthodologique par lequel l'analogie avec l'organisme signifie simplement que l'on considère la société comme une totalité organisée, ce point de vue permettant de rendre compte de phénomènes sociaux avec des méthodes conformes à l'idéal scientifique du savoir ; un usage ontologique par lequel la distance entre objet et modèle disparaît au profit d'une indistinction qui conduit à faire de l'objet la réalité du modèle. Les mêmes constats peuvent être faits à propos du modèle individualiste.

-
1. Nous nous référons à l'ouvrage classique de R.A. Nisbet, *La Tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984. L'auteur définit la « tradition » à partir de la réaction romantique aux excès de l'individualisme rationnel du Siècle des lumières. Cette caractérisation repose sur le principe des oppositions conceptuelles dont l'opposition communauté / société est un exemple.
 2. C'est le titre du second chapitre de la seconde partie des *Principes de sociologie*. Nous renvoyons, pour la traduction française à l'édition suivante : *Principes de sociologie*, 3^e éd., Paris, F. Alcan, 1887, 4 t., trad. Cazelles et Gerschel.
 3. *Introduction à la science sociale* ; pour la traduction française, nous renvoyons à celle publiée à Paris, Librairie Germer Baillière, 1875.

Spencer aurait-il failli à cette exigence de méthode qui postule la nécessaire cohérence interne de la démarche ? Nous ne prétendons pas résoudre définitivement ce problème ; nous essaierons seulement de confirmer la légitimité des remarques précédentes à partir d'une analyse plus précise de la question du classement des sociétés.

Cette question, qui orienta en partie la célèbre polémique entre Spencer et Durkheim⁴, permet de dessiner très clairement les contours de ces incohérences dont nous faisons l'hypothèse. Cette réflexion sur la typologie des sociétés est récurrente dans toute la sociologie fondatrice et elle cristallise, à notre sens, de manière archétypique, les conflits de modèles théoriques. Spencer n'échappe pas, croyons-nous, à cette règle ; mais la réponse qu'il donne est plus complexe, plus ambiguë que celle de Durkheim.

Spencer propose deux typologies : la première consiste à opposer « société simple » et « société composée », c'est-à-dire société homogène et instable, et société hétérogène et stable ; la seconde, « société militaire » et « société industrielle ». Elles sont données dans la seconde partie des *Principes*, intitulée « Inductions sociologiques ». Pourquoi deux classements ? La question mérite d'autant plus d'être posée que ce qui frappe est la diversité des principes classificatoires retenus. Curieusement, seule la seconde typologie a fait l'objet d'études et de commentaires⁵. Il semble pourtant, nous essaierons de le montrer, qu'il n'est pas possible de comprendre les principes de construction liées à la seconde typologie sans avoir établi les liens qui unissent les deux classements.

Voici donc l'hypothèse qui guidera l'ensemble de cette réflexion : dans sa construction des classements, Spencer a

4. Nous renvoyons le lecteur à *De la division du travail social*, notamment au livre 1, chapitre 4 : « Solidarité organique et solidarité contractuelle », p. 177 sq.

5. Même si Durkheim évoque implicitement l'opposition entre société simple et société composée pour caractériser les deux types de solidarité, c'est surtout la seconde typologie qui retiendra son attention. J. Caseneuve, dans son article de la *R.F.S.*, 1961, II, 2, 48-53, fait une étude assez détaillée des sociétés industrielles et militaires chez Spencer sans évoquer une seule fois l'opposition entre société simple et société composée. Son article s'intitule d'ailleurs « Société industrielle et société militaire ».

recours, de manière plus systématique, au modèle individualiste. La première typologie pourra être interprétée comme le résultat d'une transposition partielle de l'hypothèse junsaturaliste des deux états : état de nature, état de société. Ce sera aussi pour Spencer le moyen de fonder sa vision individualiste de la société : le principe de différenciation permet de poser l'individu comme unité anthropologique première. La seconde typologie a pour objet de théoriser le passage d'une société où la totalité détermine les parties composantes vers une société où les parties déterminent la totalité qu'ils composent. Autrement dit, pour user de catégories plus courantes en sociologie, nous pouvons dire que la seconde typologie reconstruit le passage d'une société définie d'un point de vue holiste vers une société définie par le point de vue individualiste⁶.

I. L'organicisme de Spencer est-il ontologique ou méthodologique ?

Pour W. Stark⁷, Spencer est le grand représentant de ce qu'il appelle la « forme positive » de l'organicisme⁸. Il serait possible de décrire la pensée sociologique en partant de trois modèles-types : l'organicisme, le mécanicisme⁹ et l'historicisme. Il existerait une différence principale entre l'historicisme et les deux premiers modèles : « La physiologie et la physique sont des modèles inadéquats dans leur utilisation en science sociale parce que ces sciences ont pour objet une réalité que l'homme découvre, et non

6. Nous renvoyons à la distinction dumontienne holisme / individualisme, celle qu'il définit dans *Homo Aequalis* et qu'il reprend dans ses *Essais sur l'individualisme*.

7. W. Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought*, New York, Fordham University Press, 1963.

8. W. Stark distingue notamment l'organicisme normatif qui n'a pas pour prétention de décrire le réel, mais qui, par élaboration d'un modèle « idéal », permet de définir un terme par rapport auquel il devient possible de comparer ce réel, et d'indiquer une orientation « normative » à l'évolution de celui-ci. L'organicisme positif se caractériserait, lui, par une prétention : celle de décrire objectivement la réalité grâce à l'analogie avec l'organisme.

9. W. Stark oppose organicisme et mécanicisme en ce que la référence principale du second est constituée par la science physique. Plus exactement, son support naturel est la mécanique rationnelle. Dans ce cas, pour la sociologie de type « mécaniste », si l'individu est posée comme réalité première, alors la cohérence interindividuelle à l'échelle de la société sera pensée comme résultante de forces individuelles.

une réalité qu'il construit – une réalité qu'il ne peut pas comprendre dans ses origines et dans sa formation »¹⁰. Le modèle historique présenterait donc l'avantage de poser d'emblée la question de la production de la société par les hommes.

Stark, à propos de Spencer, souligne à juste titre une première difficulté : dans l'affirmation « la société est un organisme », y a-t-il *identification* entre les deux substantifs ou simplement *analogie* ? En d'autres termes, Spencer fait-il un usage méthodologique de l'analogie, se contentant de trouver dans la société des analogues, lesquels permettent d'élaborer un point de vue scientifique sur la société ? Ou bien est-ce la confusion / identification entre les deux – la société *est* un organisme –, qui est envisagée, ce qui reviendrait à « réifier » ce qui découle d'une hypothèse de méthode, à savoir l'analogie. Stark cherchera à montrer que Spencer, tout en évoquant des différences notables entre organismes biologique et social, minimise leurs significations pour tendre vers l'affirmation d'une identité. Nous ne partageons pas ce point de vue. Si Spencer ne fait pas consciemment un usage méthodologique de l'analogie lorsqu'il présente sa double typologie – ce qui donnerait raison à W. Stark –, il n'en reste pas moins vrai que les conclusions auxquelles il parviendra (*infra*) ne peuvent être justement évaluées si nous ne faisons pas une telle hypothèse.

C'est donc par analogie avec les organismes vivants que Spencer définit, dans la seconde partie des *Principes de sociologie*, les caractères de la société. L'ensemble du texte est organisé autour d'un principe comparatif : l'étude détaillée des organismes biologiques permet de faire ressortir des singularités susceptibles de transposition ; on en peut trouver les analogues dans l'organisme social. Mais cette première étape de la démarche est complétée par une étude des dissemblances¹¹.

10. W. Stark, *op. cit.*, p. 12 : « *Physiology and physics are spurious models in the social sciences because they are concerned with a reality which man finds, not with one which he makes – a reality which he cannot understand in its inner origination and working* ».

11. Si J.E. Schlanger rejoint Stark sur la qualification de l'usage spencérien de l'analogie, nous serons amené à penser, toutefois, que la nature des dissemblances envisagées, l'usage qui en sera fait dans la cinquième partie des *Principes* consacrée à l'étude des institutions politiques, doivent permettre de relativiser cette affirmation. J.E. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.

Les analogies

Celles-ci peuvent être résumées dans la proposition suivante : la société, comme l'organisme, vit en se divisant et en intégrant ses parties ainsi différenciées. Ce qui revient à dire que le principe de la division du travail, transposé de la division du travail biologique, est la marque de toute société, sans distinction de niveau de complexité. Cette division est alors coextensive à toute forme d'association, « la division du travail [...] est le fait qui constitue la société comme l'animal, à l'état de corps vivant » [§ 217]. Alors que pour Durkheim la division du travail est posée comme un facteur d'évolution des sociétés, pour Spencer, celle-ci permet de démarquer la société en général de ce qui n'est pas vivant. Autrement dit, même les sociétés « primitives », « peu évoluées » sont caractérisées par une division du travail. Nous retrouvons ici un des résultats de l'application de la loi générale d'évolution.

Les dissemblances

Elles sont de deux ordres. Tout d'abord, la société, à la différence du pur vivant, est un tout *discret*. Les points de contact entre les parties composantes ne sont donc pas de nature organique, mais bien plutôt de nature symbolique et culturelle :

[...] et quoique les membres d'un organisme social, qui ne forment pas un tout concret, ne puissent entretenir la coopération par des moyens matériels dont l'action se transmette d'une partie sur l'autre, ils ne laissent pas d'avoir le pouvoir de l'entretenir par une autre cause et de réaliser cet effet. Ils ne sont point en contact et pourtant ils agissent l'un sur l'autre à travers l'espace qui les sépare, par le langage de l'émotion et par le langage, oral et écrit, de l'intelligence » [§ 221].

Les parties entrent donc en contact à l'aide d'une médiation qui distingue irréversiblement la société de tout ensemble vivant, la culture comme artefact. Ainsi, Spencer, tout en voulant restreindre la portée de cette première dissemblance, la renforce en exhibant une dimension proprement humaine de la société. Cette démarcation, même relativisée dans le propos immédiat, ne manquera pas de jouer un rôle majeur dans l'élaboration des classements de sociétés. La seconde dissemblance introduit explicitement un des axiomes de l'individualisme comme mode de représentation de la société et comme méthode.

Chez les uns [les vivants], la conscience se concentre dans une petite part de l'agrégat. Chez les autres [les sociétés], elle se trouve

répandue partout dans l'agrégat : toutes les unités possèdent l'aptitude au bonheur et au malheur, sinon au même degré, du moins à des degrés voisins. Puisque donc il n'y a pas de *sensorium* social, il s'ensuit que le bien-être de l'agrégat, considéré à part des unités, n'est pas une fin qu'il faille chercher » (§ 220).

Cette citation appelle plusieurs commentaires.

Tout d'abord, Spencer oppose l'organisme vivant à l'organisme social : dans le premier se trouve une distinction marquée entre organes moteurs, localisés, et organes sensoriels, périphériques ; dans le second, il n'y aurait pas de distinction à faire entre organes moteurs et sens périphériques. Cette opposition peut être interprétée de la façon suivante. Une première formulation pourrait opposer une conscience unique à des organes sensoriels multiples (Descartes, VI^e *Méditation Métaphysique*). Une seconde formulation pourrait être trouvée dans la réponse leibnizienne : chaque partie du corps est un organe sensoriel et une conscience. Est établie entre les deux une véritable solidarité : point de dualité au sein d'un être donné, seulement une transition insensible qui y relie le corps à l'âme. Nous reconnaissons ici une définition possible de la *monade*¹². L'absence de *sensorium* social permet à Spencer de proposer une autre définition de la société comme ensemble de monades, ou encore, comme ensemble d'individus. Mais cette citation contient une autre affirmation d'importance pouvant conduire à une représentation individualiste de la société : puisque toutes les parties composantes sont identiques en ce qu'elles allient une conscience et un organe sensoriel, elles sont égales devant l'aptitude au bonheur ou au malheur.

Cette seconde dissemblance conduit Spencer à admettre la possibilité d'une définition de la société sur la base du modèle individualiste : au départ, il y a des unités composantes égales, ou individus, et la société n'a pas à être distinguée de ses parties. Ou encore, faisant reposer ce nouveau concept de société sur l'axiome principal d'égalité, il ne pouvait que renverser le

12. « Si nous voulons appeler Âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général, que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées Âmes [...] », § 19, Leibniz, *La Monadologie*, Éd. Delagrave, présentation et notes par É. Boutroux, se reporter, notamment aux pages 60 sq. : « B. L'âme et le corps ».

corollaire lié au point de vue organiciste : la détermination des parties par le tout. Nous retrouvons ici une idée qu'il développera dans son *Introduction à la science sociale* et qui fondait les principes d'un individualisme de méthode : « étant donné la nature des unités, celle des composés qu'ils forment est déterminée », ou « qu'en d'autres termes l'agrégat présente une série de propriétés déterminées par la série des propriétés de ses parties et que la relation entre les deux séries constitue la matière d'une science »¹³. Mais Spencer va beaucoup plus loin lorsqu'il envisage la possibilité d'une contradiction entre les données de l'action individuelle et les conséquences qui peuvent en résulter sur le plan de la totalité : l'histoire prouve « que les moyens mis en œuvre produisent presque toujours des résultats absolument imprévus »¹⁴. Comment ne pas faire ici le rapprochement avec ce que Hayeck entend par spécificité des sciences humaines : « Les problèmes qu'elles [les sciences sociales] essaient de résoudre se présentent seulement dans la mesure où l'action consciente de nombreux individus produit des résultats inattendus, où des régularités sont observées qui ne sont pas le résultat d'un dessein personnel »¹⁵. »

Ainsi, l'étude de la seconde dissemblance semble aller de pair avec un changement de modèle théorique : il n'est pas possible de pousser plus loin l'analogie entre organisme et société parce que si l'on veut en saisir véritablement la spécificité, il conviendrait de changer de modèle théorique. Lorsque J.E. Schlanger affirme que Spencer recherche avant tout des analogies réelles entre société et organisme, il n'en reste pas moins vrai que la définition de cette seconde dissemblance implique beaucoup plus que le simple constat d'une différence. Et si Spencer, dans le chapitre X de la seconde partie des *Principes*, n'y donne pas plus d'importance, il sera obligé d'en tenir compte lorsqu'il en viendra à définir ses typologies.

Nous pouvons conclure cette première partie en disant qu'il y a vraisemblablement un usage confus, pour le moins ambigu,

13. *Introduction à la science sociale*, p. 53 et p. 55.

14. *Op. cit.*, p. 57.

15. *Scientisme et sciences sociales*, F. Hayeck, Paris, Plon, Col. Agora, 1953, p. 53.

du modèle organiciste chez Spencer. Mais, par cette nécessité implicite du changement de modèle : de l'organicisme à l'individualisme, il semble mettre en évidence une des limites attachées à l'organicisme. Il convient, à un moment donné, pour penser les relations entre les parties, d'user d'un autre modèle théorique par lequel les interactions deviennent représentables comme système de forces. Tous ces premiers chapitres des « Inductions sociologiques » sont travaillés par cette double tension entre usages méthodologique et ontologique des modèles organiciste et individualiste.

II. La première typologie ou l'opposition entre société simple et société complexe

C'est dans les §§ 256-257 que Spencer expose le contenu de cette première typologie. Cela le conduit à énoncer un principe nécessaire et universel à propos des phénomènes sociaux : « Les phases de composition et de recomposition sont des degrés où la société *doit* passer successivement » [§ 257]. Si le contenu évolutionniste de ce propos ne souffre aucune objection, ce résultat offre un autre intérêt, celui de comprendre les principes qui permettent à Spencer de poser une telle conclusion¹⁶.

Il existe un point de vue à partir duquel on peut lire autrement cette première classification : sa finalité n'est pas de proposer une explication de la genèse historique des sociétés. La précision des exemples empruntés aux récits des voyageurs n'infirmes pas cette hypothèse. Spencer lui-même en avait conscience qui tenait à préciser en fin d'analyse qu'« il ne faut pas prendre cette classification pour autre chose qu'une ébauche grossière par laquelle nous essayons d'approcher la vérité. Dans certains cas, les données fournies par les voyageurs et autres auteurs sont

16. Par où il est démontré l'impossibilité d'une utilisation trop stricte des modèles de pensée en sociologie. Si W. Stark a raison de distinguer les formes organiciste, mécaniste et historique des systèmes de pensée en sociologie, il est plus discutable dans son classement des auteurs de la tradition : Spencer, tout en étant organiciste, concilie la possibilité d'un raisonnement de type historique (il faudrait sur ce point étudier plus précisément le contenu de son évolutionnisme). Autrement dit, Stark aurait tort de vouloir assigner un auteur à un seul modèle. Nous retrouvons ici l'hypothèse selon laquelle il ne semble pas possible d'affirmer l'homogénéité des modèles théoriques sous-jacents à une pensée.

insuffisantes, dans d'autres, leurs récits sont contradictoires » [§ 257]. Quelle est donc l'utilité méthodologique d'une typologie dont les fondements et les principes de classification reposent sur des données confuses, sujettes à caution ? Plus, il semble que ce qui peut donner qualité à une typologie, sa valeur opératoire, n'est pas l'essentiel de ce qui retient l'attention de l'auteur.

L'hypothèse que nous défendrons est la suivante : cette typologie n'a pas pour objet de repérer empiriquement les sociétés et leurs transformations ; bien plutôt, elle cherche à définir les contours d'une « histoire idéal-typique » des sociétés¹⁷ et de leurs transformations ; il s'agit d'un renouvellement de l'interrogation inaugurale¹⁸ sur la définition de la société. Les premières analogies sont retravaillées pour donner une réponse plus complexe. Celle-ci sera thématisée à travers l'opposition centrale entre société simple / société composée. Nous distinguerons l'analyse qui en est faite dans la seconde partie des *Principes de sociologie*, de celle donnée dans la cinquième partie.

Société simple et société composée dans la seconde partie des *Principes de sociologie*

Que faut-il entendre par société simple ? Dès le départ, Spencer avoue le caractère idéal-typique de la démarche et de ses résultats : il n'est pas évident de repérer, dans la réalité, ce qu'il s'agit de définir, « en effet, comme dans tous les produits de l'évolution en général, les sociétés offrent des phases de transition qui se refusent à des séparations nettes » *loc. cit.*. Ce qui ne l'empêche

17. Nous pouvons faire référence à Rousseau qui, dans son *Second Discours*, commence « par écarter tous les faits ». Remarquons que cette orientation proprement méthodologique de la démarche n'exclut pas, loin de là, des « incohérences », ou plutôt des confusions qui amènent Rousseau, comme Spencer que nous étudions ici, à prendre pour réel ce qui n'est que le résultat d'une démarche purement théorique.

18. Spencer a été un lecteur assidu d'auteurs de la tradition moraliste anglaise du XVIII^e siècle : A. Smith, A. Ferguson, etc. Il a eu l'occasion, en outre, de se familiariser avec les grands auteurs de l'école du droit naturel. L'interrogation inaugurale à laquelle nous renvoyons ici est bien celle qui, dans la tradition jusnaturaliste, consiste à poser la question de la légitimité de la société par la fameuse hypothèse des deux états : état de nature, état de société. Rappelons qu'il s'agit d'une hypothèse et non d'une généalogie de type historique. Elle permet seulement de fonder, sur le plan théorique, la nécessité de la société.

pas de donner une définition : « comme société simple [elle est] celle qui forme un tout non assujetti à un autre et dont les parties coopèrent avec ou sans centre régulateur, en vue de certaines fins d'intérêt public » *loc. cit.* p. 136l.

Deux idées forces sont à retenir : l'absence d'assujettissement, la question de la finalité de l'association. Ces deux idées ne conduisent-elles pas à définir un état présocial ? La société simple est d'abord une association contingente d'individus caractérisée par une extrême homogénéité. Les interactions individuelles y sont aléatoires et sporadiques. Ce qui contient les conflits tient dans des facteurs extérieurs : climat, localisation géographique, etc. Enfin, la société simple n'est pas encore une totalité organisée, elle n'est pas une complexité élaborée par laquelle le tout ne serait plus superposable aux parties. Il y manque l'hétérogène qui produit la différenciation. La société simple est ensuite une société où il n'y a pas grand sens à distinguer intérêts particuliers et intérêt public. Les deux finalités, individuelle et collective, sont indistinctes, non parce que la seconde contient la première et la comprime, mais parce qu'il n'y a pas de totalité sociale réellement constituée. Il est donc possible de définir la société simple comme association contingente d'individus qui, de façon aléatoire et instable, permet à chaque membre de pourvoir à ses besoins limités et peu élaborés. Nous pourrions parler plus justement d'état présocial.

La voie de passage de la société simple vers la société composée est suggérée par l'hypothèse de la formation et de la stabilisation de l'autorité politique : c'est par elle que débute le processus de la différenciation sociale¹⁹. Cette hypothèse sera reprise et développée dans la v^e partie des *Principes (infra)*. Ce passage du simple au composé permet donc à Spencer de démarquer état présocial et état social stable. Ceci appelle plusieurs remarques.

Il semble que cette première typologie, envisagée comme transposition de la loi d'évolution à l'étude des sociétés, permette

19. Il est possible, ici, de remarquer le caractère tout à fait organiciste de la démarche : l'existence d'un centre nerveux décideur par quoi s'organise tout le processus de la différenciation sociale.

de reformuler une hypothèse classique : dans un cadre théorique différent, il s'agit d'esquisser l'analogie des deux états : état de nature et état de société.

Le concept de société simple fonctionne comme hypothèse, comme abstraction théorique permettant, par opposition, de dégager les caractères de la société réelle ou « composée » : coopération, différenciation, organisation politique et stabilité²⁰.

Ce n'est donc pas comme essai d'étude anthropologique et historique que cette réflexion sur la société simple a une valeur, mais bien comme fiction logique et hypothétique par laquelle il devient possible d'envisager les formes réelles de toute association véritable.

L'étude de la société composée devrait faire accéder à l'analyse empirique. Ce n'est pas le cas. D'une part, Spencer pense que toute société réelle est composée, quoique la complexité de cette composition peut varier, ou, ce qui revient au même, qu'aucune société réelle ne peut être simple. Mais d'autre part, pour comprendre les sociétés réelles, il faut construire des modèles : le modèle logiquement élémentaire est celui de la société simple, auquel rien de réel ne correspond. Spencer devrait, à partir de ce modèle élémentaire, construire des *modèles* composés. Par là, il devrait enfin conclure sur la pertinence empirique des dits modèles. Or, la confusion conduit Spencer à présenter comme succession historique – évolutionnisme – ce qui n'est qu'engendrement logique : de l'élémentaire au composé²¹.

Le jeu de la transposition de la loi d'évolution impose à Spencer une vision par étapes où la succession spatio-temporelle des états passe par des degrés de complexité croissants. Le souci excessif de classification le contraint, artificiellement, à envisager tous les cas possibles. Nous retrouvons ici l'indistinction classique (typique du dix-huitième siècle) qui présente comme une priorité historique ce qui n'est que la priorité épistémologique du modèle sur le modélisé.

20. Nous simplifions volontairement le problème, car nous pourrions montrer que Spencer n'échappe pas à l'ambiguïté que nous trouvons aussi chez Rousseau : ou bien *tout* est idéal-typique, ou bien *tout* parle des sociétés réelles.

21. Par où l'évolutionnisme de Spencer serait rhétorique s'il était clair qu'il ne s'agissait que d'un mode d'exposition, ce qui n'est pas toujours le cas.

Cette réutilisation du modèle hypothétique présente un autre intérêt : elle va permettre de placer l'origine des causes du changement à l'intérieur même de la société composée. Les principes de différenciation liés à la formation du politique inscrivent la société dans un mouvement, une histoire (?) qui est celle de sa complexification. Elle est nourrie par la loi d'hétérogénéité croissante qui conduit au principe d'intégration et donc à la transformation.

Société simple et société composée dans la cinquième partie des *Principes de sociologie*

La cinquième partie des *Principes*, consacrée à l'analyse de la genèse et du développement des institutions politiques, est l'occasion pour Spencer de revenir à la première typologie. Dans le quatrième chapitre, « Des forces et des formes politiques », Spencer pose à nouveau la question de savoir comment se réalise le passage de la société simple à la société composée, soit de la société indifférenciée à la société où se forment les premiers éléments de l'organisation politique.

Si les sociétés se sont développées, et si la dépendance mutuelle qui relie les parties, dépendance que suppose la coopération, s'est effectuée graduellement, il faut admettre que, en dépit des dissemblances qui finissent par séparer les structures développées, il y a toujours une structure rudimentaire d'où toutes sortent. Enfin, si nous pouvons reconnaître cette unité primitive, la constatation de ce fait nous aidera à interpréter la diversité finale (tome III, p. 420).

Ce que Spencer appelait société simple, dans la seconde partie des *Principes*, est ici défini sous une forme différente. Il s'agirait de cette unité sociale primitive, universelle parce que repérable en toute forme sociale complexe. Unité primitive, car le complexe ne serait qu'une intégration – au sens mathématique – de la diversité des relations et combinaisons possibles de ces mêmes unités. Dans cette partie de l'ouvrage, la société simple est donc entendue comme l'élément indivisible, la monade, à partir de quoi, par effet de « composition », s'élabore la société réelle²². Par analogie, bien sûr, cette unité se rapproche de la cellule.

22. Nous retrouvons ici la même ambiguïté ou la même indistinction entre société composée comme modélisation du réel et société réelle.

La transposition de l'hypothèse classique des deux états implique donc un second déplacement : l'état présocial indifférencié est envisagé comme composante de toutes les sociétés réelles. Mais s'il s'agit d'une fiction théorique permettant de construire la première typologie, dans la cinquième partie, celle-ci n'en désigne pas moins une réalité anthropologique simple qui peut être indifféremment l'individu ou la horde – la monade.

Comment s'explique alors le passage de cette entité abstraite et universelle au jeu concret de la différenciation par le biais de laquelle s'établit la société composée ? Si nous retenons l'hypothèse de la seconde partie des *Principes*, il suffit d'appliquer la loi générale de l'évolution ou principe de la division du travail.

L'étape suivante de l'argumentation expose l'ensemble des causes qui provoquent la différenciation par quoi en vient à se former la première organisation politique. Spencer part de l'unité primitive originelle où, *naturellement*, vont s'exprimer les différences liées aux complexions psychologiques et morales des individus. Il y a des tempéraments qui se démarquent, et ces démarcations conduisent, à l'occasion d'événements contingents, aux premières scissions ; puis ces scissions se stabilisent et engendrent des formes. Tel est le processus de composition de la société. Autrement dit, la société simple, comme état abstrait indifférencié est une société sans *mouvement*. Il est donc nécessaire d'admettre que, dans la réalité, chacun se valorise par des qualités et des aptitudes différentes, inégales. Ces inégalités engendrent le mouvement par lequel se développe la société composée. L'usage du principe de différenciation, qui n'est que la loi d'évolution sous une autre forme, traduit logiquement et rationnellement le mouvement par où la société existe comme ensemble évolutif.

La conséquence est donc la suivante : « D'une part, nulle force gouvernementale n'existe d'abord, sauf celle de la volonté commune exprimée par la horde assemblée. D'autre part, le rôle principal dans la détermination de cette volonté commune sera inévitablement joué par les hommes en petit nombre dont la supériorité est reconnue²³. » Tel est le sens de la dernière

23. *Op. cit.*, tome III, p. 426-427.

détermination abstraite de la société simple : elle est volonté passive, c'est-à-dire volonté non développée qui n'a pas encore le mouvement en elle. Elle est contingemment manifestée par le fait d'une association informe, la horde. Le mouvement ou la *mobilisation* active des volontés est coextensif à la différenciation des individus. Plutôt, les différences naturelles vont d'abord se manifester par le jeu de volontés distinctes et l'expression de ces volontés sera d'abord le fait d'une minorité.

La société simple peut être définitivement conçue comme unité primitive indifférenciée, où les relations interindividuelles sont de caractère instable et non nécessaire, non agies par une volonté active. La mise en mouvement qui, à l'origine, fait correspondre volonté d'une minorité et volonté de tous permet à Spencer d'affirmer que ce n'est pas d'abord le modèle de la société individualiste de type démocratique qui vient à l'existence. Cette question des liens entre les volontés ne relève plus de la première typologie, mais bien de la seconde. Par où s'exprime la relation nécessaire entre les deux classements.

Finalement, cette première typologie énoncée conformément aux présupposés de la conception évolutionniste de Spencer, qui renvoie à une définition organiciste de la société, ne peut être convenablement étudiée sans accorder une place importante aux aspects du raisonnement de type individualiste qui en expliquent les incohérences.

III. La seconde typologie ou l'opposition entre société militaire et société industrielle

Cette opposition peut être interprétée en posant la question à deux niveaux : le problème de la finalité, le problème de la définition sociologique de l'espace qui sépare les individus et la société.

La question des fins

Nous avons montré comment l'opposition entre société simple et société composée pouvait être comprise comme axiome théorique, et quels étaient ses liens avec le modèle organiciste. Mais cette typologie laisse de côté un ensemble de questions qu'il convient de résoudre pour qui prétend définir sociologiquement la société. L'opposition entre société simple et société composée

n'avait pas pour but, par exemple, de répondre à la question de la finalité : la société doit-elle remplir une fin particulière qui se distingue de celle des actions individuelles ? Cette question devient nécessaire lorsque Spencer pose le problème de la formation de l'autorité politique. Chercher à comprendre comment elle s'établit c'est poser la question des fins, et la réponse sera encore donnée sous forme de typologie.

L'hypothèse sera la suivante. La *société militaire*, définie par le principe de la coopération obligatoire et par un système de droit « à régulation positive », correspond à un modèle de société finalisée du point de vue de la totalité. Cette totalité, son principe et son contenu sont incarnés et mis en œuvre par la classe militaire. La *société industrielle*, définie par le principe de coopération indirecte libre et par un droit à « régulation négative », est une société conçue comme espace des interactions individuelles sans finalité superposée émanant de la totalité. Il n'y a de finalité que celle qui mobilise les actions individuelles.

Nous allons voir qu'il s'agit d'opposer le point de vue holiste, qui définit la société militaire, au point de vue individualiste, qui définit la société industrielle. Nous retrouvons ici l'hétérogénéité dont nous faisons l'hypothèse : le recours à un modèle théorique de type organiciste pour la société militaire (que nous pouvons ramener à un primat de la totalité sur les parties), à un modèle théorique de type individualiste pour définir la société industrielle ; penser l'interaction à partir des parties composantes selon un schéma de type « mécaniste »²⁴, ou encore individualiste.

Caractérisons plus exactement ces deux types de société. La société militaire ne laisse aucun espace de liberté entre volonté commune et volonté individuelle. Ceci est classiquement évoqué dans le principe de fusion de l'individualité avec le tout : il n'y a pas d'autonomie. Le tout détermine les parties, et, dans la pratique, le caractère contraignant de la totalité s'impose par

24. En effet, Spencer va nous proposer une étude de la structuration de la société sur la base du modèle mécanique d'une interaction des forces, l'équilibre se définissant par une résultante principale. Nous pourrions ici faire une autre analogie avec Leibniz, celle du passage des volontés antécédentes aux volontés conséquentes, dans les *Essais de Théodicée*.

l'obligation de la coopération, laquelle exprime une société politiquement hiérarchisée où l'intégration au tout est liée aux clivages et oppositions de classes. Donc, une société « finalisée », hiérarchisée et dont la logique de développement repose sur les conflits entre sociétés²⁵. La finalité première, celle de la société entière, contient celles, secondaires et individuelles, des actions particulières. Dans un tel cadre, le droit prescrit ce qui doit être fait – positivité – : la particularité de l'action individuelle est tout entière contenue dans l'expression juridique de la loi qui, elle-même, n'est que la traduction institutionnelle de la volonté d'une minorité au pouvoir – les militaires qui s'identifient à la société.

Qu'en est-il de la société industrielle ? Le jeu de la coopération indirecte libre présuppose, à titre de condition de possibilité, l'immanence du principe de constitution du tout. Cette émanantisation²⁶ est repérable à travers tous les changements significatifs qu'apporte avec elle la mise en place de cette société. C'est l'objet principal du chapitre XVIII^e de la cinquième partie des *Principes*. Soulignons le caractère essentiellement déductif de cette construction qui dessine, *a contrario*, les contours de la société industrielle comme idéal-type et non comme description du réel.

Toutefois, la disparition de la nécessité du travail coopératif obligatoire pose un problème central : comment penser la solidarité du tout ? Car avec la société industrielle, la cohésion de l'ensemble ne peut plus être pensée comme détermination du tout sur la partie. Spencer va avoir recours à un autre modèle théorique tout à fait conforme à la représentation de la société comme ensemble de monades : c'est le principe de l'harmonie préétablie. En effet, comment penser que la société peut tenir en un tout, dès lors que ce qui est posé comme premier est la partie, c'est-à-dire l'individu ? Nous pouvons dire que le principe de l'harmonie

25. On pourra lire avec attention le § 551 du t. III sur ce point, par exemple : « *Bref, sous le régime militaire, l'individu est la propriété de l'État. Si la conservation de la société est la fin principale, la conservation de chaque membre est la fin secondaire qu'il faut assurer dans l'intérêt de la principale.* »

26. Qui s'oppose ici à transcendant : la société n'est pas formée ni ne tient ensemble grâce à un principe hors-la-société, mais par des facteurs qui lui sont internes. Ce n'est plus par Dieu que tient la société, par exemple, mais ce sont les hommes qui font leur société.

préétablie va rendre possible la saisie théorique de l'ordre spontané. Remarquons, au passage, que nous ne sommes pas loin de la métaphore smithienne de la Main Invisible : « Si chacun pourvoit complètement à son propre bien-être et à celui de ses rejets, le bien-être de la société est implicitement réalisé » [§ 564]. Ainsi, la représentation spencérienne de la société industrielle devient tout à fait conforme à celle induite par l'adoption du modèle théorique de type individualiste : la société est un ensemble de monades ; leur solidarité ne peut être pensée que sur le mode de l'ordre spontané grâce au principe de l'harmonie préétablie. Il y a donc bien renversement dans l'ordre de détermination totalité / parties, et, en même temps, c'est le point de vue qui bascule : du point de vue holiste au point de vue individualiste.

Dans ce cadre le problème devient celui de la définition du rôle et de l'étendue de l'intervention de l'organisation politique dans la société. Reprenant à son compte les arguments de A. Smith²⁷, Spencer affirme « que le but que l'action publique a encore à atteindre, c'est de maintenir l'action dans certaines limites » [§ 564] ; plus loin, abordant les conséquences de la disparition de la hiérarchie, il affirme que « la société a pour devoir essentiel de défendre l'individualité de ses membres et donc, qu'une condition essentielle du type industriel veut que l'individualité de chaque homme ait le champ libre autant que le comporte la liberté de l'individualité des autres hommes » [§ 564]. Alors, la justice signifiera « la conservation des relations normales entre les actes et les résultats ». Comment comprendre ce raccourci de l'argument ?

Dès lors que la société est posée comme espace des interactions individuelles où l'État n'a pas un rôle à jouer dans la définition d'une finalité pour la totalité, sa fonction s'oriente vers la légalisation des *moyens*. Le sens de l'intervention de l'État est celui de la prescription négative : « Ne fais pas cela ! » le droit n'a

27. Diaconide, dans sa thèse sur la sociologie de Spencer, mentionne que celui-ci a eu connaissance des textes de Smith, et tout particulièrement de la *Théorie des sentiments moraux*, dans les années 1840-1845. Il disait qu'il voulait s'en inspirer pour la rédaction de ses *Principles of Ethics*. E. Diaconide, *Étude critique sur la sociologie de H. Spencer*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1938.

plus pour fonction éminente de légiférer sur les fins (positivité du droit dans la société militaire), mais d'arbitrer les moyens.

Parce que la loi devient médiation purement instrumentale, la régulation négative doit se limiter à prendre en charge la définition des conditions permettant à chacun d'agir sans entraver autrui. Sur ce plan, et sur celui-ci seulement, cette forme de régulation repose sur l'égalité : tous les individus sont égaux devant l'accès aux moyens pour satisfaire leurs intérêts.

Spencer déduit à tort la régression du droit comme médiation nécessaire au jeu des interactions individuelles. Sur ce point, Durkheim objectait que la mise en place des rapports d'échanges contractuels s'accompagnait d'un développement important du droit restitutif, lequel marquait une intervention de plus en plus grande de la société dans la réalisation des intérêts particuliers. Loin que la société industrielle provoque la disparition de toute forme de régulation juridique rappelant la prééminence du tout sur les parties, avec le droit restitutif, la société conserve un regard sur la finalité des actions individuelles, maintenant ainsi cette nécessaire cohérence du tout. De ce point de vue, ce droit peut s'interpréter comme développement d'un contrôle social dans le jeu des comportements.

Mais cette divergence des points de vue, au-delà des insuffisances de raisonnement de Spencer sur la place du droit dans les sociétés industrielles, illustre surtout le conflit des modèles théoriques mobilisés pour définir la société. Pour Durkheim, l'appréciation portée sur la finalité et l'importance du droit restitutif prend toute sa cohérence dans son postulat initial : le tout est plus que la somme des parties. Pour Spencer, le passage du droit positif au droit négatif est corrélatif d'un autre basculement : du primat de la totalité au primat de la partie. Ce renversement, tout à fait conforme à celui qu'il revendique dans son *Introduction à la science sociale*, achève d'établir sa conception libérale de la société industrielle.

De là il suit que la séparation du politique et de la sphère des intérêts individuels prendra la forme généralisée de l'espace marchand des échanges économiques.

Nous pouvons conclure sur ce point en affirmant qu'une des grandes différences entre Spencer et Durkheim est bien la

définition du point de vue à partir duquel est saisi le social comme totalité. C'est cela que nous devons maintenant éclairer.

Société militaire / société industrielle : comment est pensé l'espace qui sépare individus et société ?

Ce qui a été dit permet d'affirmer que le principe par lequel est pensée la cohérence de la totalité dans la société industrielle renvoie au modèle individualiste de l'harmonie préétablie. Partant de l'individu envisagé comme monade une et résolument distincte des autres, il est nécessaire de postuler un principe de totalité sous une forme précise : de la différenciation naît l'interdépendance. Cette dernière est liée, chez Spencer, à la loi physiologique de la division du travail. Cela revient à dire que le mouvement qui se dessine de l'individu vers la société peut être défini, théoriquement, comme principe de dépendance fonctionnelle des parties au tout : c'est la relation sociale dont la première forme générale est l'échange²⁸.

Mais tout cela entraîne une autre conséquence qui, selon nous, confirme l'hypothèse que nous faisons de l'usage méthodologique des modèles théoriques chez Spencer : il n'y a pas de confusion entre modèle et objet modélisé. C'est dire qu'il s'agit bien d'un point de vue, au sens où Weber le définit. C'est d'ailleurs à cette condition seulement qu'il peut y avoir une positivité de la connaissance sociologique. Ce point de vue s'élabore de la manière suivante : il y a une relation autonome qui relie individus et totalité (immanence de la loi d'évolution et des principes de développement de la société), et cette relation se démarque à la fois de la logique des actions individuelles et du point de vue que l'on adopte sur elle.

Nous pouvons maintenant reformuler le principe général sur lequel repose toute la seconde typologie.

1. La société industrielle se caractérise par le rejet de toute finalité sociale, elle implique une interdépendance « autonome » entre les parties, ce qu'il appellera *marché* :

28. Cette problématique n'est pas nouvelle, on la retrouve dans toute la littérature des Moralistes anglais de la tradition de l'école anglo-écossaise, à commencer par A. Smith.

Il n'est plus question maintenant pour l'État de fixer des prix ni de prescrire des méthodes [...] ; les citoyens font leurs affaires de la façon qui leur semble la meilleure [...] ; comment leur activité industrielle s'est-elle ajustée aux nécessités des circonstances ? C'est grâce à un appareil internoncial par le moyen duquel les divers organes industriels rencontrent les uns chez les autres des stimulants ou des obstacles par suite de la hausse ou de la baisse de la consommation [...]. Cela veut dire qu'à côté de l'appareil régulateur politique il s'est formé un appareil régulateur industriel qui remplit sa fonction coordinatrice d'une manière indépendante, c'est-à-dire, en réalité, un plexus de ganglions, *loc. cit.*, t. II, p. 128-129.

Ce qui est décrit ici n'est autre que le principe de marché au sens large par lequel se réalise l'émanantisation et l'autonomisation du principe régulateur de la société industrielle. Ce marché est le principe ordonnateur du tout qui fait tenir ensemble les parties sans imposer de finalité particulière autre que celle qui guide les individus.

2. Il devient clair que la société militaire peut se comprendre, outre son orientation belliciste, comme société qui ne connaît pas encore d'autonomisation du principe régulateur de la sphère des activités individuelles. Elle est orientée, guidée par un principe de totalité finalisée qui lui échappe. De là, résulte nécessairement la subordination de toutes les dimensions du social au politico-militaire, à commencer par l'économique. En ce sens, la société militaire n'est pas la société libérale, et, dans l'ordre du discours, le sociologue est bien obligé de confondre finalité et principe de totalité.

Conclusion

L'analyse de la double typologie spencérienne des sociétés a permis d'en arriver aux résultats suivants.

- Il y a chez cet auteur une pluralité de modèles théoriques de mobilisés conformément à la complexité de l'objet étudié.
- L'oscillation entre modèle organiciste et modèle individualiste ne peut pas s'interpréter seulement comme inconséquence de l'auteur. La prédominance du recours à l'individualisme dans les typologies est en même temps l'expression d'une limite : l'organicisme ne permet pas de cerner exactement les particularités de la société moderne, et il est nécessaire de recourir à une représentation des phénomènes d'interaction au moyen d'un mécanisme ou

de rapports entre forces – l'individualisme comme méthode. Aujourd'hui, nous parlerions de procédures d'agrégation, d'effets de composition.

- L'usage qui est fait du modèle organiciste n'est pas purement ontologique. Si les ambiguïtés sont nombreuses, elles ne parviennent pas à masquer que la nature des dissemblances retenues par l'auteur conduit déjà vers un changement de perspective : de l'organicisme à l'individualisme. C'est donc toute une critique implicite de l'organicisme comme moyen de représentation du social qui se trouve contenue dans les *Principes*. Remarquons finalement qu'une étude précise de la nature de cet organicisme pourrait bien nous conduire au résultat suivant : plus qu'un organicisme, ne s'agirait-il pas d'une représentation mécaniciste de la société que nous propose Spencer ?

Si, enfin, l'orientation évolutionniste de Spencer est non contestable, une analyse plus nuancée permettrait d'y voir l'indication du sens probable d'une histoire. La seconde typologie propose, certes, une vision historique normative, mais elle est aussi non déterministe : si le sens le plus avantageux de l'évolution des sociétés est le passage de la société militaire à la société industrielle, ce sens n'est ni nécessaire ni irréversible.

Université de Lyon

Wittgenstein, Kripke et le paradoxe des règles (I)

Denis Sauvé

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027203ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027203ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

 diteur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sauvé, D. (1993). Wittgenstein, Kripke et le paradoxe des règles (I). *Philosophiques*, 20 (1), 25–46. <https://doi.org/10.7202/027203ar>

Résumé de l'article

L'exposé du scepticisme sémantique par Kripke dans son ouvrage intitulé Wittgenstein on Rules and Private Language est généralement considéré comme intéressant et philosophiquement stimulant, mais non comme une exégèse plausible des vues de Wittgenstein dans ses Recherches philosophiques. Cet article a pour but de montrer au contraire que l'interprétation de Kripke donne un exposé correct de certaines (au moins) des vues les plus importantes de Wittgenstein sur le concept de suivre une règle dans les Recherches.

WITTGENSTEIN, KRIPKE ET LE PARADOXE DES RÈGLES (I)

par
Denis Sauvé

RÉSUMÉ : *L'exposé du scepticisme sémantique par Kripke dans son ouvrage intitulé Wittgenstein on Rules and Private Language est généralement considéré comme intéressant et philosophiquement stimulant, mais non comme une exégèse plausible des vues de Wittgenstein dans ses Recherches philosophiques. Cet article a pour but de montrer au contraire que l'interprétation de Kripke donne un exposé correct de certaines (au moins) des vues les plus importantes de Wittgenstein sur le concept de suivre une règle dans les Recherches.*

ABSTRACT : *Kripke's exposition of semantic scepticism in Wittgenstein on Rules and Private Language is widely regarded as an interesting and stimulating piece of philosophical argumentation, though not as a plausible exegesis of Wittgenstein's own views in the Philosophical Investigations. The aim of this paper is to show on the contrary that Kripke gives a correct reading of at least some of Wittgenstein's most important views on rule-following in the Investigations.*

Je propose dans ce qui suit une lecture de ces passages des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein qui traitent du concept de « suivre une règle » et de ce que l'on pourrait appeler le « paradoxe des règles »¹. Mon point de départ sera l'interprétation

1. Les références aux ouvrages de Wittgenstein sont données dans le texte entre parenthèses. Les abréviations utilisées seront les suivantes : « PU » pour *Philosophische Untersuchungen*, éd. par G.E.M. Anscombe et R. Rhees, Francfort, Suhrkamp, 1969 ; « WLC » pour *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, éd. par A. Ambrose, Chicago, The University of Chicago Press, 1982 ; « PG » pour *Philosophische Grammatik*, éd. par R. Rhees, Francfort, Suhrkamp, 1969 ; et « BB » pour *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 2^e éd., 1969. Les références aux *Recherches philosophiques* (1^{ère} partie) indiquent le numéro de paragraphe ; les références aux autres ouvrages, le numéro de page.

qu'en a donnée Saul Kripke dans *Wittgenstein on Rules and Private Language*².

On pourrait résumer son interprétation de la façon suivante. (I) Wittgenstein défend une forme de scepticisme « sémantique » (comme on l'a désigné dans la littérature récente³) que Kripke formule comme suit : « Il ne peut rien y avoir de tel que signifier quoi que ce soit par un mot *las meaning anything by any word*⁴ ». Pour prendre son exemple, il n'y a rien de tel que « signifier » (ou « vouloir dire ») par le mot « plus » la fonction addition plutôt que la fonction « quaddition ». C'est ce qu'il appelle le « paradoxe sceptique ». La conséquence qui s'ensuit est qu'un langage est « impossible, voire inintelligible⁵. » (II) Mais Wittgenstein suggère aussi une « solution sceptique » de son paradoxe, suivant l'expression que Kripke emprunte à Hume, une solution qui montre que les assertions du type « X signifie par "plus" la fonction addition (et non la fonction "quaddition") » sont en un certain sens « légitimes » bien qu'on ne puisse pas les justifier (ce qu'exclut justement la conclusion sceptique). (III) Cette « solution », par ailleurs, entraîne ce que l'on pourrait appeler une conception « sociale » ou « communautaire » du langage suivant laquelle quelqu'un peut parler un langage à la condition seulement qu'il soit membre d'un groupe de locuteurs ayant en commun ce langage ; et un corollaire d'une telle conception, selon Kripke, est l'impossibilité d'un langage dont les mots ne peuvent logiquement être compris et employés que par celui qui le parle ; d'où l'argument de Wittgenstein dans les *Recherches* à l'encontre de l'idée qu'un langage privé est possible.

Je pense que l'interprétation de Kripke, au moins dans ses grandes lignes, est exacte. Elle soulève néanmoins un certain nombre de questions et de problèmes, en particulier les suivants :

-
2. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982 (les références à cet ouvrage sont signalées par l'abréviation « WRPL »). R. Fogelin a défendu une interprétation similaire. Cf. *Wittgenstein*, 1^{ère} édition, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1976, en particulier chapitre XI. Je me réfère dans ce qui suit à l'interprétation de Kripke qui me semble plus développée et philosophiquement intéressante.
 3. Pour une discussion de la question du scepticisme sémantique, cf., par exemple, P. A. Boghossian, « The Rule-Following Considerations », *Mind*, 98, 1989.
 4. WRPL, p. 55.
 5. WRPL, p. 62.

- (a) Les seuls passages des *Recherches*, semble-t-il, où apparaît le paradoxe⁶ sont des textes relativement isolés, et il semble qu'on puisse les interpréter d'une façon différente de celle que suggère Kripke. Pour bon nombre d'interprètes des *Recherches*, Wittgenstein dit en fait dans ces passages que le paradoxe résulte d'un *présupposé erroné* (il est question dans le paragraphe 201 d'un « malentendu » d'où découlerait le paradoxe), ce qui bien sûr implique qu'il *rejette* la thèse sceptique⁷. Je montrerai dans ce qui suit que le paradoxe n'apparaît pas seulement dans ces passages ou dans le groupe de remarques dont ils font partie consacrées au concept d'une *règle*⁸, mais qu'on peut le trouver aussi dans une autre série de remarques des *Recherches* sur les règles⁹ où il est clair, je pense, que Wittgenstein souscrit à une version de la conclusion sceptique.
- (b) Le paradoxe, selon Kripke, vise le concept de *signification* alors que les paragraphes 198 et 201¹⁰ portent sur le concept de « *suivre une règle* ». On lit dans le paragraphe 201 : « Notre paradoxe était le suivant : une règle ne pourrait déterminer aucune conduite, parce que n'importe quelle conduite serait susceptible d'être mise en accord avec la règle. » Dans le paragraphe 198, de façon plus explicite, Wittgenstein fait dire à son interlocuteur : « Mais comment une règle peut-elle m'apprendre ce que je dois faire en ce point ? Peu importe ce que je fais, cela pourra s'accorder suivant une interprétation ou une autre avec la règle. » Le paradoxe (la thèse sceptique), suivant la lecture de Kripke, revient à affirmer que personne ne peut signifier quoi que ce soit par un mot. Il semble que pour Wittgenstein le paradoxe consiste plutôt à dire qu'il n'y a rien de tel que suivre une règle ou, plus exactement, rien de tel que la suivre *correctement*. J'expliquerai le lien entre le paradoxe dans l'interprétation de Kripke et le

6. *PU*, p. 198 et 201.

7. Cf. par exemple G.P. Baker et P.M.S. Hacker, « On Misunderstanding Wittgenstein : Kripke's Private Language Argument », *Synthese*, 58, 1984, p. 420 ; C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 68, et N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 155.

8. *PU*, p. 185-242.

9. *PU*, p. 65-88.

10. Ou *PU*, p. 185-242.

« paradoxe des règles » tel qu'on le trouve dans les *Recherches*.

- (c) Le paradoxe, dit Kripke, est le « le problème fondamental des *Recherches philosophiques*¹¹. » On peut se demander si c'est le cas et s'il a réussi à donner une interprétation qui montre comment l'ensemble des thèmes des *Recherches* sont reliés, directement ou indirectement, au problème sceptique. La réponse, à mon avis, est négative. Le paradoxe est incontestablement important, mais ce n'est pas le « problème » le plus important auquel s'intéresse Wittgenstein. Je montrerai quelle place il occupe en réalité dans les *Recherches*.
- (d) Des auteurs ont reproché à Kripke de prêter à Wittgenstein une « problématique » qui n'a pas grand-chose à voir avec ses véritables préoccupations philosophiques. Pour C. McGinn, « [l]e Wittgenstein tel que l'interprète Kripke et le vrai Wittgenstein ne traitent [...] pas des mêmes questions¹². » Il est clair en particulier pour beaucoup de commentateurs que l'auteur des *Recherches* ne pouvait adopter une position *sceptique* quelle qu'elle soit ; comme le notent P. Hacker et G. Baker, il « insistait sur le fait qu'il ne défendait *aucune opinion* [...] », que ce soit l'opinion du sens commun ou une attitude sceptique à l'endroit du sens commun¹³. Je pense que Hacker et Baker ont raison sur un point : Wittgenstein n'est pas un sceptique au sens courant (au sens par exemple du scepticisme de Hume). Mais il me semble que Wittgenstein met en doute dans les *Recherches* non pas tant une croyance du sens commun qu'un point de vue *philosophique* au sujet du concept de « *suivre une règle* » (qu'il avait lui-même soutenu dans le *Tractatus*, comme je le dirai plus loin), et le rejet du point de vue en question entraîne une conséquence « paradoxale » qui rend nécessaire une « solution », et celle-ci présente effectivement une similitude avec une « solution sceptique » au sens qu'invoque Kripke. On peut cependant douter que cette solution et la critique de l'idée d'un « langage

11. *WRPL*, p. 78.

12. *Wittgenstein on Meaning*, p. 60.

13. « On Misunderstanding Wittgenstein : Kripke's Private Language Argument », p. 412.

privé » présupposent pour Wittgenstein, comme le soutient aussi Kripke, une conception « communautaire » du langage.

Je procéderai comme suit. La première section explique en quoi consiste plus précisément le paradoxe : je ferai une comparaison entre la lecture de Kripke et le paradoxe tel qu'on le trouve dans les *Recherches*. La seconde analyse les passages des *Recherches* où celui-ci est d'abord introduit¹⁴. La troisième décrit le contexte dans lequel s'inscrit la discussion ultérieure du paradoxe, en particulier dans la série de remarques sur le concept de *compréhension*¹⁵ et sur le concept de « suivre une règle »¹⁶. Enfin, la quatrième section traite de la solution de Wittgenstein et des raisons que l'on peut avoir de penser qu'elle implique ou, au contraire, n'implique pas, selon lui, une conception « communautaire » du langage¹⁷.

1. Le paradoxe : Kripke et Wittgenstein

Kripke emploie dans son exposé du « problème sceptique » l'exemple du mot « plus » (ou « somme de »). On dit que connaître la signification d'un mot, c'est (au minimum) savoir en faire usage, donc posséder la capacité de l'appliquer *correctement* dans beaucoup de cas aux choses qu'il dénote (s'il s'agit d'un mot employé pour dénoter quelque chose) ; on sait par exemple ce que signifie le mot « table » si on l'applique généralement aux objets répondant à la définition de « table ». De façon similaire, connaître la signification de « plus », c'est pouvoir l'employer pour désigner (ou « signifier ») la fonction addition, c'est-à-dire pouvoir l'utiliser correctement, comme on *doit* le faire, pour faire des assertions telles que « $2 + 2 = 4$ » ou « Trois pommes plus deux pommes donnent cinq pommes. »

Il semble que la question que pose au départ le sceptique soit la suivante : comment savoir si par « plus » quelqu'un « signifie » la fonction addition ? Supposons que toutes les additions faites par un individu dans le passé étaient des sommes de nombres

14. PU, p. 65-88.

15. PU, p. 138-184.

16. PU, p. 185-242.

17. La première partie de cette étude comprend les sections 1 et 2 ; la suite paraîtra dans un prochain numéro de *Philosophiques*.

plus petits que 57 (ou plus petits que 57 000, ou plus petits que 570 000, ..., peu importe) et supposons qu'on lui demande aujourd'hui de faire la somme de 57 et de 68. Quelle réponse *doit*-il donner pour qu'on puisse dire qu'il a employé « plus » pour dénoter la fonction addition ? Il semble que la réponse soit « 125 » – et c'est vrai si la fonction dénotée par « plus » est la fonction addition. Mais est-ce cette fonction qu'il signifie ? Définissons une autre fonction, notée « +* », comme suit : $x +* y = x + y$ quand x et y sont plus petits que 57, et $x +* y = 5$ dans tous les autres cas. Appelons cette fonction la fonction « quaddition ». Pourquoi « plus » ne dénoterait-il pas pour lui cette autre fonction ? Tous les nombres dont il a fait la somme dans le passé étaient par hypothèse plus petits que 57, et, pour chacun de ces nombres, les valeurs des deux fonctions coïncident. Donc personne ne peut dire si « plus » ne signifie pas pour lui la fonction quaddition ou si à la question « Quelle est la somme de 57 et de 68 ? » il ne *doit* pas répondre « 5 » et non « 125 ».

Le scepticisme sémantique de Kripke peut faire penser à une forme de scepticisme épistémologique. Le problème, semble-t-il, est que l'on ne peut pas *savoir* ce que quelqu'un veut dire par « plus » et, par conséquent, que personne ne peut réellement communiquer avec quelqu'un d'autre au moyen d'un langage. Cependant, le scepticisme épistémologique (ici dans sa variante sémantique) présuppose que c'est un « *fait objectif* » que les gens signifient par « plus » une fonction et non une autre : on ne peut pas découvrir ce que les autres locuteurs veulent dire par « plus », mais chacun signifie une fonction *bien déterminée*. Or le scepticisme en question ici n'est pas épistémologique. Un sceptique sémantique dit non pas qu'on ne peut pas savoir ce qu'autrui dénote par « plus », mais que *personne ne signifie quoi que ce soit, ni une fonction ni une autre, par ce mot*¹⁸.

Quel « fait objectif » pourrait en effet rendre vraie (correspondre à) une assertion telle que, disons, « Jean signifie la fonction addition » ? Kripke cite un certain nombre de réponses qu'il classe *grosso modo* en trois catégories : (a) signifier la fonction addition pourrait être un « fait » au sujet du *comportement* de Jean

18. Cf. WRPL, p. 21. Cf. également P. Boghossian, « The Rule-Following Considerations », p. 515-516.

et, plus précisément, au sujet de ses comportements consistant à faire des additions ; (b) signifier cette fonction pourrait être un fait relatif à sa *vie mentale* ; cela pourrait être (par exemple) un état ou une activité psychique chez celui qui emploie « plus » ; (c) et signifier cette fonction pourrait être une *disposition* à avoir certains comportements (être disposé entre autres à répondre « 125 » et non « 5 » à la question « Quel est le résultat de $57 + 68$? »). Après avoir examiné les trois réponses, Kripke conclut à la fin qu'il n'y a pas de « fait » qui rende vraie (ou fausse) l'assertion « Jean signifie la fonction addition. » Je relèverai une de ses remarques à propos d'une hypothèse du second type qui me paraît proche d'une idée que nous allons retrouver plus loin dans les *Recherches*.

Kripke écrit : pour la plupart des gens, quand j'additionne 57 et 68, « [j]e suis des instructions que je me suis donné auparavant, lesquelles déterminent de façon unique [...] la réponse que je dois fournir, à savoir "125"¹⁹. » On pourrait en effet imaginer la réplique suivante au sceptique. Supposons que nous ayons examiné tous les « faits » concernant la vie mentale de Jean et que nous ayons découvert qu'il suit toujours les mêmes instructions quand il doit résoudre des problèmes d'addition. Les instructions « déterminent de façon unique », comme dit Kripke, certains comportements, le comportement consistant entre autres à dire « 125 » et non « 5 » en réponse à la question « Combien font 57 et 68 ? ». Les instructions pourraient par exemple être les suivantes : pour obtenir la somme de x et de y , prenez un tas de billes et retirez-en d'abord x billes ; puis, retirez-en y billes ; vous aurez ainsi formé deux tas de billes ; ensuite, réunissez-les ensemble et comptez le nombre total de billes : le résultat sera la somme de x et de y . Si quelqu'un procède de cette façon pour savoir quelle est la somme de 57 et de 68, dit l'objecteur, il est clair que le résultat sera 125 et non 5. Bref, il y a un « fait » à propos de Jean tel qu'il « doit » répondre « 125 » et non « 5 ».

Kripke répond à cela comme suit : comment savoir si nous avons correctement interprété les instructions que Jean a répétées en lui-même (quand peut-être il s'appropriait à résoudre un de ses problèmes d'addition) ? N'y a-t-il pas *plusieurs* interprétations

19. *WRPL*, p. 10.

possibles de ces instructions ? On pourrait imaginer par exemple que Jean comprenne de la façon suivante le verbe « compter » dans ses instructions : pour x et y plus petits que 57, si on vous demande quelle est la somme de x et de y , comptez en suivant la procédure « normale » (décrite ci-dessus) et, pour x et y égaux à ou plus grands que 57, répondez « 5 ». Pourquoi n'aurait-il pas cette façon (un peu bizarre) de « compter » ?

L'objecteur pourrait répondre que, si ce sont bien les instructions, alors il y a un « fait » tel que « plus » dénote pour Jean une fonction et non une autre – ce que dénote « plus », en l'occurrence, est *la fonction quaddition* (une fonction telle que, entre autres, le résultat de la somme de 57 et de 68 sera 5). A cela, Kripke, si je lis correctement²⁰, répond que ces dernières instructions sont aussi susceptibles de plusieurs interprétations (y compris des interprétations bizarres ou « non standard »), lesquelles sont aussi à leur tour susceptibles de plus d'une interprétation et qu'il n'y a pas de limite à cette régression d'une interprétation à d'autres interprétations. Et la conséquence est qu'il n'y a aucun « fait objectif » qui rende vraie (ou fausse) l'assertion « Jean suit telles instructions et non telles autres quand il fait des additions », et, pourrait dire Kripke, puisque par ailleurs nous n'avons pas trouvé d'autres faits du type comportemental, mental ou dispositionnel tels qu'il *doive* répondre « 125 » si nous lui demandons « Combien font 57 et 68 ? », la conclusion sceptique s'ensuit : Jean ne signifie rien par « plus »²¹.

20. Cf. par exemple WRPL p. 81.

21. Kripke cite l'objection suivante. On pourrait répliquer au sceptique simplement en ajoutant aux instructions la précision : « les instructions que suit Jean s'appliquent *indépendamment* du nombre (spécifique) de billes formant chacun des deux tas », et on ne peut plus alors interpréter « plus » comme dénotant la fonction quaddition. A cela, Kripke répond qu'on peut aussi imaginer une interprétation « non standard » de l'adverbe « indépendamment ». Par « indépendamment », on pourrait comprendre « *quindépendamment* » : « les instructions s'appliquent *quindépendamment* du nombre de billes » signifie : « les instructions s'appliquent *indépendamment* (au sens courant) des nombres x et y si et seulement si x et y sont plus petits que 57 » (cf. WRPL, p. 16-17). Mais on pourrait répondre que Jean dénote dans ce cas par « plus » *la fonction quaddition* (et si « indépendamment », dans ses instructions, avait son sens habituel, « plus » dénoterait *la fonction addition*). En réponse, Kripke pourrait soutenir que cette interprétation non standard des instructions est elle aussi susceptible d'une interprétation et cette dernière également, etc. Jean pourrait donner à ses instructions l'interprétation : « mes

Je reviendrai sur ce point plus loin²². Je voudrais maintenant comparer l'interprétation de Kripke – du moins pour ce que j'en ai retenu jusqu'ici – à des textes des *Recherches*. Un des passages dans lesquels Wittgenstein fait allusion au paradoxe est le paragraphe 185.

Wittgenstein invoque l'exemple d'une situation où un maître enseigne à un élève comment développer des suites de nombres. Le maître a d'abord montré à l'élève comment obéir à des ordres du type « Ajoute n ! » (ou « $+ n$! ») ; obéir à l'ordre « $+ 1$! » revient par exemple à écrire la suite des nombres naturels. Ensuite, il donne l'ordre « $+ 2$! ». L'élève obéit mais, parvenu en un certain point, il commet une erreur : après avoir écrit « 1000 », il poursuit en écrivant « 1004, 1008, 1012, etc. » au lieu de « 1002, 1004, 1006... ». Le maître lui fait observer qu'il ne développe plus la série comme il lui avait été demandé (ajouter 2 successivement à chacun des nombres), ce à quoi l'élève répond : « Est-ce que ce n'est pas exact [*richtig*] ? Je croyais que c'est ainsi que je *devais* [*soll*] faire²³. » On lit ensuite dans le paragraphe suivant :

instructions s'appliquent lorsque x et y sont plus petits que 57 ; dans tous les autres cas, on doit écrire "5". » Il pourrait interpréter à leur tour ces dernières instructions comme suit : « les instructions précédentes ("de second niveau") s'appliquent seulement à partir de l'an trois mille » (de sorte que si quelqu'un lui demandait en l'an 2495 quelle est la somme de 57 et de 68, il répondrait « 125 »). On pourrait aussi penser à une interprétation (« de quatrième niveau ») de ces dernières instructions et ainsi de suite. Mais si c'est la réponse de Kripke (et je ne vois pas quelle autre réponse il peut donner), il s'expose à une objection que Wittgenstein lui-même pourrait lui faire (*cf.* section 2) : il semble qu'il suppose implicitement que lorsque Jean suit ses instructions pour effectuer des additions, il *doive* assigner une « interprétation » à ces instructions (laquelle peut être considérée comme une règle pour appliquer la première règle), et qu'il *doive* aussi « interpréter » cette seconde règle, interpréter la troisième et ainsi de suite – si bien qu'il n'y a pas de « fait déterminé » tel qu'il suit telles instructions et non telles autres instructions quand il utilise « plus ». On pourrait objecter ici à Kripke que Jean *peut* (et non *doit*) interpréter ses instructions (s'il *devait* le faire, le processus se poursuivrait en effet à l'infini) ; et si Jean s'arrête toujours quelque part dans ce processus (comme il est plausible de le supposer), alors il semble qu'il y ait un fait déterminé tel qu'il suit certaines instructions plutôt que d'autres instructions pour faire des additions et, par conséquent, un fait tel qu'il signifie par « plus » l'une ou l'autre des deux fonctions. Je ne vois pas comment Kripke peut éviter la difficulté.

22. *Cf.* section 2.

23. *PU*, p. 185.

[...] Comment décider quelle est l'étape correcte [*der richtige Schritt*] en un certain point [de la série] ? – « L'étape correcte est celle qui s'accorde avec l'ordre tel que le comprenait [*gemeint*] celui qui l'a donné. » – Est-ce que, au moment où vous avez donné l'ordre « + 2 », vous avez voulu dire [*gemeint*] qu'il devait écrire 1002 après 1000, et avez-vous aussi voulu dire à ce moment-là qu'il devait écrire 1868 après 1866, et 100 036 après 100 034, etc. – un nombre infini de telles propositions ? – Non, ce que j'ai voulu dire c'est que, après *chaque* nombre qu'il a écrit, il devait écrire celui qui vient après le suivant, et de là suivent toutes ces propositions. – Mais la question est justement de savoir ce qui en un point quelconque [de la série] découle de cette proposition. Ou bien ce que nous devons appeler en un certain point « agir en accord » avec cette proposition [...]²⁴.

Un des thèmes de ce passage, que Wittgenstein va développer dans les paragraphes suivants (et dont il sera question plus loin), est celui du rôle qu'est censé jouer l'« esprit » dans l'explication des phénomènes linguistiques (quelqu'un pourrait être enclin à dire que c'est dans son « esprit » que le maître « veut dire » ou « signifie » – *meint* – quelque chose quand il donne l'ordre). Un autre thème (relié au précédent, comme on va le voir aussi) concerne l'idée de *correction*. Le maître a expliqué comment développer la série « 2, 4, 6, 8... », et il semble que l'élève n'ait pas compris les explications. La difficulté, apparemment, est que l'élève ne pouvait pas réellement savoir ce que devait être poursuivre *correctement* la série (ou ce que « voulait dire » le maître), dans la mesure où il existe plusieurs projections différentes d'une suite finie de nombres (celle qu'a choisie l'élève était l'une de ces suites et il existe un nombre infini d'autres projections possibles) et dans la mesure où il y a toujours plusieurs façons de comprendre l'ordre donné par le maître (les comportements des individus, y compris leurs comportements linguistiques, « sous-déterminent » toujours ce qu'ils « pensent » ou « veulent dire »). Bref, le maître « voulait dire » (« pensait à ») une certaine suite, mais l'élève ne pouvait pas savoir avec certitude à laquelle il « pensait » ; d'où son erreur.

Mais il semble que le problème soit différent (bien que certains passages puissent suggérer une telle interprétation²⁵). En donnant l'ordre, le maître donne une *règle* pour développer une

24. *PU*, p. 186.

25. C. Wright considère mais rejette ensuite une interprétation de ce type dans *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980, p. 23-27.

suite de nombres (la règle qui dit : « Pour tout nombre, écrire celui qui vient après celui qui suit »), et l'élève, apparemment, a commis une erreur en voulant la suivre. Mais en quoi consiste « suivre la règle *correctement* » ? On pourrait être tenté de dire que c'est la suite de la façon dont la comprend (*meint*) le maître en écrivant par exemple 1002 après 1000. Pourtant, le maître ne pouvait pas « vouloir dire » que l'élève devait écrire 1004 après 1002, 1006 après 1004, 1868 après 1866, et ainsi de suite – un nombre infini de propositions de ce genre : ce qu'il voulait que fasse l'élève, c'est suivre *la règle*, et de là il suit entre autres qu'on doit écrire 1002 après 1000. La question, donc, n'est pas : « Comment l'élève peut-il *savoir* ce que veut dire le maître ? », mais : « Qu'est-ce qui découle de la règle ? » Ou bien : « Que doit-on appeler "agir en accord" avec la règle en un certain point de la série ? »

Wittgenstein n'indique pas pourquoi on doit poser la question, mais une lecture plausible de ses remarques est qu'il fait allusion au « paradoxe » des paragraphes 198 et 201. Le problème est que n'importe quelle application (n'importe quel développement de la suite de nombres) peut être mise en accord avec la règle suivant une interprétation ou une autre. Suivant une interprétation (par exemple celle du maître), la série « doit » être développée d'une certaine façon ; suivant une autre, elle « doit » être développée d'une autre façon. Sommes-nous dans ce cas justifiés à dire que c'est le maître et non l'élève qui l'applique correctement ? Et si une interprétation de la règle est aussi susceptible elle-même d'une interprétation, de sorte qu'on peut toujours imaginer une autre règle qui gouverne l'application d'une règle donnée, comme semble dire aussi Wittgenstein, peut-on encore parler d'une application *correcte* d'une règle ? Dans les paragraphes suivants, Wittgenstein cite et critique la réponse d'après laquelle suivre la règle correctement est quelque chose qui est fixé par ce que « voulait dire » le maître ou par ce qui se passait « *dans son esprit* » au moment où il l'a énoncée, quelque chose qui, contrairement à la règle elle-même ou à son expression verbale, n'est pas susceptible de plusieurs interprétations (je reprends cette question plus loin).

Pour revenir à l'interprétation de Kripke, il semble, si on tient compte de ce qui précède, qu'on puisse lui donner raison sur les quatre points suivants. (I) Le « scepticisme » de Wittgenstein

n'est pas un scepticisme du type épistémologique. Le problème n'est pas celui de savoir comment on peut arriver à *découvrir* ce que Jean signifie par « plus » mais de savoir s'il signifie ou non quelque chose, et la conclusion que tire en définitive le sceptique est qu'il ne signifie rien. De même, dans les paragraphes 185 et 186 des *Recherches*, la question n'est pas : « Comment l'élève peut-il *découvrir* ce que "veut dire" le maître quand il énonce la règle ? », mais : « Y a-t-il quelque chose tel que la suivre correctement ? » (II) Le mot « plus », dit Kripke, ne dénote pas quoi que ce soit parce qu'il est dépourvu d'emploi correct, et il n'en a pas parce que, entre autres, la règle d'usage qui lui est rattachée (les « instructions » suivies pour résoudre des problèmes d'additions) peut être interprétée de plusieurs façons différentes (lesquelles peuvent aussi être réinterprétées d'une multitude de façons, etc.). C'est là pour Wittgenstein qu'est le paradoxe²⁶. La question qui se pose est de savoir ce que peut être suivre correctement une règle si n'importe quelle application est compatible avec la règle suivant une interprétation ou une autre (et si on peut toujours assigner plus d'une interprétation à toute règle). (III) Ce « scepticisme » au sujet des règles entraîne, semble-t-il, la même conséquence paradoxale que celle que tire Kripke au sujet du concept de *signification* : s'il n'y a pas de règle d'emploi (correct) des mots, donc pas de *règle de langage*, alors il n'y a rien de tel qu'un usage correct d'un mot, un usage pour « signifier quelque chose » ; un langage est donc impossible. (IV) La conséquence est manifestement fausse : il y a au contraire des langages parlés par les êtres humains et des règles de langage. Wittgenstein va aussi suggérer une « solution » du paradoxe, une solution « sceptique » et non « directe », comme le dit Kripke, dans la mesure où elle va consister non pas à *réfuter* la conclusion paradoxale (ce en quoi consisterait une solution « directe »), mais à montrer qu'un langage est possible *en dépit* du paradoxe²⁷.

26. *PU*, p. 198 et 201.

27. On pourrait objecter à Kripke que si une conséquence de la conclusion sceptique est qu'un langage est impossible, alors on peut en déduire par *reductio* la fausseté de cette conclusion (ce qui éliminerait du même coup le paradoxe). Mais ce que veut dire plutôt Kripke (et aussi apparemment Wittgenstein) est que la conditionnelle « Si la conclusion paradoxale est vraie, un langage est impossible » est fausse (il y a effectivement un paradoxe, mais on ne peut pas en déduire qu'un langage est impossible).

Je cite dans la section suivante des passages des *Recherches* qui précèdent ceux que j'ai cités jusqu'ici qui, je pense, confirment cette interprétation.

2. Règles et jeux de langage

Il semble que les passages dans lesquels on trouve une première série de remarques sur les règles dans les *Recherches* soient les paragraphes 65 à 88. Je rappellerai brièvement les thèmes des remarques qui les précèdent en partant du début des *Recherches*.

Les premiers paragraphes des *Recherches* esquissent les grandes lignes d'une nouvelle conception du langage qui va être développée, *grosso modo*, dans les trois ou quatre cents paragraphes suivants. Wittgenstein oppose à cet endroit son nouveau point de vue à celui du *Tractatus*. Un des défauts de la conception du langage du *Tractatus* est qu'elle assimile tous les mots à des « noms » (comme dans l'exemple des constructeurs du paragraphe 2), alors qu'il n'est pas évident que tous les mots soient utilisés pour « nommer » ou se référer à des choses. Une autre difficulté est qu'elle ne tient pas compte de « la multiplicité des outils du langage et des façons dont [ceux-ci] sont employés²⁸ » : pour le philosophe-logicien (l'auteur du *Tractatus*), tous les usages du langage se ramènent à des « descriptions » (tous les énoncés sont du type déclaratif et « descriptif ») alors que, comme il le soutient ici, beaucoup d'usages du langage n'ont pas pour rôle de « décrire » des objets ou de dépeindre des « états de choses ». Après d'autres remarques sur les concepts de *signification*, de *nominatio* (*Benennen*), de « *définition ostensive* » et d'« *analyse* » (au sens de l'analyse des propositions du *Tractatus*), Wittgenstein soulève le problème de l'« essence » du langage : il était question dans le *Tractatus* de ce qu'il appelait une « forme générale » des propositions²⁹, mais il soutient maintenant qu'il n'existe rien (du moins rien d'essentiel) qu'ont en commun tous les usages du langage. Pourquoi dès lors parler *du* langage (comme dans l'expression « le phénomène *du* langage ») ou de « jeux *de* langage » ?

28. *PU*, p. 23.

29. *PU*, p. 65.

La réponse est que, bien que les jeux de langage n'aient rien en commun, ils sont cependant reliés entre eux d'une multitude de façons différentes et que ce sont ces relations multiples qui justifient qu'on les appelle tous des « jeux de langages »³⁰. C'est ce que montre l'exemple du mot « jeu ». Il existe toutes sortes de jeux : les jeux qu'on joue sur un tableau (comme les échecs ou les dames), les jeux de cartes, les jeux joués avec une balle ou un ballon, les jeux des enfants, les « jeux olympiques », etc. Si on les compare les uns aux autres, on voit que les jeux sont tous apparentés par un grand nombre de traits, mais qu'ils n'ont aucune caractéristique commune « importante » qui se formulerait par une définition de « jeu » (et supposée exprimer l'« essence » de tous les jeux), et on ne trouve entre eux que des « ressemblances de famille »³¹.

Une conséquence qui en découle est que l'extension du concept de *jeu* (du concept de *jeu de langage*, etc.) n'a pas de limites précises. Il ne s'ensuit pas que l'emploi de « jeu » n'est pas régi par des règles : on peut en déduire seulement que son usage n'est pas « partout circonscrit par des règles »³². Et c'est ici que Wittgenstein introduit ce qui va devenir plus loin son « paradoxe » :

J'ai dit de l'application d'un mot qu'elle n'était pas partout circonscrite par des règles. Mais à quoi ressemble un jeu [comme le jeu de langage dans lequel on utilise le mot « jeu »] qui soit partout circonscrit par des règles ? Dont les règles ne laissent jamais se manifester un doute, mais qui bouchent [d'avance] tous les trous [où un doute peut apparaître] ? — Ne pouvons-nous pas penser à une règle qui régit l'application d'une règle, et un doute que *celle-ci* lève — et ainsi de suite³³ ?

Les remarques qui précèdent avaient apparemment laissé ouverte la possibilité de mots dont l'usage est partout « circonscrit par des règles » (ainsi le mot « nombre »³⁴). Or, en fait, il n'y a pas de mots dont l'usage est partout circonscrit par des règles parce que, comme on le lit ici, quelle que soit la règle, on peut concevoir une autre règle (de « second niveau ») qui détermine la façon dont on doit l'appliquer (car on peut toujours

30. PU, p. 65.

31. PU, p. 67.

32. PU, p. 68.

33. PU, p. 84.

34. PU, p. 68.

concevoir un « doute » sur la manière correcte d'appliquer une règle), et une autre (de « troisième niveau ») qui détermine l'application de la seconde règle *et ainsi de suite*. En outre, pour chacune des règles qui servent à fixer l'application d'une règle donnée, on peut toujours imaginer des règles alternatives qui vont déterminer des applications mutuellement incompatibles de la première, des réponses différentes à la question : « En quoi consiste une application correcte de cette première règle ? ».

Wittgenstein donne deux exemples. Le premier est celui du panneau indicateur (qu'il va reprendre dans le contexte de la solution du paradoxe³⁵). On pourrait, dit-il, considérer un panneau indicateur comme l'expression d'une règle. Mais « est-ce que celui-ci ne laisse aucun doute sur la direction que je dois emprunter³⁶ ? » Comment le suivre : en empruntant la direction qu'indique le doigt (ou la flèche) ou en empruntant la direction opposée ? Dans le paragraphe 185 (dans une partie du texte que je n'ai pas citée plus haut), Wittgenstein fait remarquer que quelque'un pourrait réagir « naturellement » (*von Natur*) au geste consistant à pointer du doigt dans une direction en regardant ou en tournant la tête dans la direction opposée. Car il n'y a pas « seulement *une* interprétation »³⁷ du panneau ou du doigt qui indique une direction : plusieurs interprétations différentes (plusieurs règles qui guident l'application de la première) sont possibles.

Le second exemple, dans le paragraphe suivant, est celui d'un jeu de langage semblable à celui du paragraphe 2, mais dont les participants utilisent des « tableaux » comme des règles. Ceux-ci servent à établir des corrélations entre des signes et des pièces de matériaux de construction (des briques, des dalles, des poutres, etc.). Les signes forment une première colonne à gauche du tableau et des dessins de briques, de poutres, etc. en forment une deuxième à droite. Les constructeurs utilisent les tableaux pour exécuter des ordres (de la forme « Allez chercher un objet du type correspondant à ce signe ! »). Or on peut penser à toutes sortes d'applications de la règle. Supposons que les signes sont les

35. PU, p. 198.

36. PU, p. 85.

37. PU, p. 85.

quatre premières lettres de l'alphabet (« a », « b », « c » et « d », dans cet ordre et de haut en bas) et que les dessins en regard sont les quatre majuscules (aussi dans cet ordre) A, B, C, et D (je supposerai que « a » est un signe et A un dessin). On peut imaginer différents « schémas » d'interprétation (représentés par des « schémas de flèches »). Un premier schéma pourrait relier les éléments de la première colonne à ceux de la deuxième dans l'ordre courant (l'ordre « normal » ou « naturel ») : une flèche va de « a » vers A, une autre de « b » vers B, une troisième de « c » vers C et une quatrième de « d » vers D. Un autre schéma (qu'on dirait peut-être « non naturel » ou « non standard ») relierait « a » à B, « b » à C, « c » à D et « d » à A ; et on peut penser encore à d'autres schémas. Wittgenstein pose alors la question : « Ne pouvons-nous pas maintenant nous représenter d'autres règles pour expliquer *celle-ci*³⁸ ? ». La réponse, si on examine le contexte, est de toute évidence oui : si on peut se représenter une règle (ici un schéma de flèches) qui gouverne l'application d'une autre (le tableau), on peut aussi concevoir une règle (de niveau 3) qui gouverne l'application de la règle de niveau 2, et une règle de niveau 4 qui régit l'application de la règle de niveau 3, et ainsi de suite³⁹.

L'exemple du paragraphe 185 est similaire. La règle était : « Pour tout n , écrire $n + 2$. » En écrivant « 1004 » après « 1000 », il semble que l'élève ait commis une erreur. Mais on peut imaginer qu'il ait compris la règle en l'interprétant à l'aide d'une seconde règle (de niveau 2) disant : « Utiliser la règle "Pour tout n , écrire $n + 2$ " en l'appliquant une fois lorsque n est plus petit que 1000, deux fois lorsque n est plus grand que 1000, trois fois lorsque n est plus grand que 2000, et ainsi de suite » (cf. *WLC*, p. 131). L'exemple de Kripke est semblable. Appelons « R_1 » la règle que suit Jean quand il fait des additions (cf. section 1). Il est possible qu'il comprenne R_1 de telle façon que son application soit régie par une autre règle (« R_2 ») qui se formulerait : « Lorsque x et y sont plus petits que 57, appliquer R_1 ; dans tous les autres cas, écrire "5". » On pourrait

38. *PU*, p. 86.

39. Kripke fait remarquer que plusieurs passages des *Recherches* antérieurs aux paragraphes 185 à 242 contiennent des allusions au paradoxe (comme, dit-il, le lui a fait observer B. Stroud) (cf. *WRPL*, p. 81 et suiv.). Il renvoie entre autres aux paragraphes 65 à 88 que j'ai analysés ici brièvement (il n'y a pas à ma connaissance de texte dans lequel Stroud défende cette interprétation).

aussi penser à une autre règle (« R_3 ») qui fixe l'application de R_2 , par exemple : « Appliquer R_2 seulement à partir de l'an trois mille ; avant l'an trois mille, appliquer R_1 . » Ou encore : « De janvier à juin, appliquer R_2 ; de juillet à décembre, écrire "6". » Cette dernière règle pourrait représenter pour des individus une façon « naturelle » de comprendre R_2 ⁴⁰.

A toute règle, par conséquent, on peut en faire correspondre une autre pour l'interpréter ou l'expliquer, et il s'ensuit qu'il n'y a rien de tel qu'une application d'une règle qu'on peut qualifier de « correcte » ou bien que toute action peut être mise en accord avec la règle.

Pour plusieurs interprètes des *Recherches*, comme je l'ai noté au début, il n'y a pas ici selon Wittgenstein d'authentique paradoxe, c'est-à-dire, pour employer la distinction de Kripke, un paradoxe dont on peut donner seulement une solution « sceptique » et non une solution « directe ». Il semble que celui-ci résulte en effet d'un « malentendu » :

Qu'il y ait ici un malentendu se montre déjà dans le fait que, dans cet argument, nous plaçons une interprétation derrière une autre ; comme si chacune nous satisfaisait au moins un instant jusqu'à ce que nous pensions à une autre interprétation qui se tient derrière celle-là. Ce que nous montrons par là, c'est qu'il y a une compréhension d'une règle qui *n'est pas* une *interprétation* mais qui s'exprime d'un cas d'application à l'autre dans ce que nous appelons « suivre la règle » et « agir à l'encontre de la règle »⁴¹.

Mais il semble que le « malentendu » porte plutôt sur une *conséquence* qu'on pourrait, faussement, tirer de la conclusion paradoxale. Il consiste à supposer qu'il découle du paradoxe que

40. On peut noter la différence suivante entre les exemples de Kripke et ceux de Wittgenstein : dans les exemples de Kripke, on ne peut pas dire par l'observation de son *comportement* si quelqu'un signifie par « plus » la fonction addition et non la fonction quaddition (il y aurait sinon un « fait déterminé » tel qu'il signifie l'une ou l'autre des deux fonctions, en l'occurrence un « fait comportemental ») ; ses exemples ressemblent en cela à ceux de Quine (cf. *WRPL*, p. 14-15 et p. 55-57, pour une comparaison entre le paradoxe sceptique et la thèse de l'indétermination de la traduction). Les exemples de Wittgenstein me paraissent différents. Le maître est parfaitement en mesure de se rendre compte que l'élève donne une interprétation « non standard » d'une règle pour suivre une autre règle (si par exemple l'élève a lui-même énoncé la règle ou, dans l'exemple du paragraphe 185, s'il poursuit la série au-delà de 1000). Kripke ne pourrait pas en ce sens formuler R_3 comme dans la deuxième version du texte (« De janvier à juin, appliquer R_2 et de juillet à décembre écrire "6" »).

41. *PU*, p. 201.

quelqu'un *doit* interpréter une règle avant de la suivre. Mais s'il est toujours possible d'interpréter une règle, il ne s'ensuit pas que quelqu'un *doive* le faire au moment où il va la suivre : il peut *agir* simplement en accord avec la règle sans songer à l'interpréter. C'est ce qu'explique Wittgenstein dans un passage de l'un de ses cours (de l'année 1935) à l'aide d'un exemple très semblable à celui du paragraphe 86. Supposons que nous ayons un tableau sur lequel il y a deux colonnes : celle de gauche est formée par les minuscules « a », « b » et « c », celle de droite par les majuscules « A », « B » et « C » (placées de haut en bas, dans le même ordre). Le tableau est utilisé pour faire des « traductions » ; « aabbc » se « traduit » par exemple par « AABBC ». Wittgenstein dit ceci (je divise le texte en trois parties, que je signalerai par des chiffres entre crochets) :

[1] Maintenant, si on nous demande une raison ou une justification de l'usage du tableau pour traduire de cette façon [par l'expression « AABBC »], on pourrait, afin d'expliquer la règle fournie par le tableau, donner un schéma de flèches semblable au premier schéma du paragraphe 86. Et, pour ce schéma, vous *pourriez* donner un autre schéma qui le justifie. La chaîne des raisons *peut* se terminer avec le tableau, mais elle n'a pas à se terminer là. [2] Lorsqu'une personne traduit seulement à l'aide du tableau, sans qu'on lui ait donné le schéma de flèches, connaissait-elle cette dernière règle ? On pourrait soutenir que si elle ne l'avait pas connue, elle n'aurait pas pu utiliser le tableau comme elle l'a fait. Cela peut créer l'impression que la chaîne des raisons n'a pas de fin [et] que seules les raisons écrites ont une fin. [3] Mais *doit-on* connaître cette règle [le schéma de flèches] quand on emploie le tableau ? Non, on traduit simplement. La réponse à la question « Pourquoi [...] le traducteur [...] a-t-il écrit AABBC ? » est simplement qu'il l'a fait – à moins que l'on cite une autre règle [pour justifier la première]. On pourrait objecter que [si tel est le cas, alors] une personne agit comme un automate, sans comprendre. Mais en comprenant quelque chose, souvent on le *fait* simplement⁴².

Wittgenstein dit en [1] qu'une traduction *peut* être justifiée au moyen d'un schéma de flèches (pour l'interprétation du tableau) et que l'emploi de celui-ci peut être justifié par le recours à une autre règle (de niveau 3) bien que la chaîne des raisons ne s'arrête pas nécessairement en ce point-là (on peut imaginer une justification de niveau 4, etc.). En [2], il note une conséquence qui, pourrait-on croire, en découle : la chaîne des raisons n'a pas de fin (si quelqu'un requiert une justification pour son usage du tableau,

42. WLC, p. 132-133.

pourquoi pas aussi une justification pour l'emploi du schéma de flèches et ainsi de suite ?). En [3], il pose la question : est-ce que cela découle de ce qui est dit en [1] ? Si le traducteur a besoin d'une justification pour son usage du tableau, a-t-il *aussi* besoin d'une justification pour son emploi du schéma de flèches ? Il répond : non, pas nécessairement. On peut justifier le schéma au moyen d'une nouvelle règle, mais le traducteur pourrait ne pas avoir besoin d'une nouvelle justification : il pourrait simplement *agir* (faire des traductions) sans se demander s'il ne devrait pas y avoir une règle (de niveau 2) pour expliquer l'usage du tableau. Donc, la conséquence mentionnée en [2] ne suit pas : s'il est vrai que toute règle peut être diversement interprétée (expliquée, justifiée), il ne s'ensuit pas que, pour pouvoir suivre la règle, quelqu'un *doit* d'abord l'interpréter et donc interpréter cette seconde règle et ainsi de suite : en pratique, la chaîne des interprétations (des justifications ou des raisons) s'arrête toujours quelque part et, dans bien des cas, *aucune* interprétation n'est nécessaire⁴³.

Wittgenstein relève une autre confusion au sujet du paradoxe. Si toute règle est susceptible d'être interprétée, il semble que l'explication (du contenu) d'une règle ne puisse jamais être achevée ; le maître ne pourra jamais donner une explication « *complète* »⁴⁴ de la règle « Pour tout n , écrire $n + 2$ », et l'élève ne pourra jamais savoir comment l'appliquer – d'où peut-être son « erreur ». Il répond : « [...] une explication peut certes s'appuyer sur une autre [...], mais aucune [explication] n'a besoin d'une autre – à moins que nous en ayons besoin afin d'éviter un malentendu⁴⁵ ». Supposons que, après « 1000 », l'élève ait écrit « 1004, 1008, 1012... » pour obéir à l'ordre donné par le maître. Le maître doit reprendre ses explications et lui dire quelque chose tel que : « Pour suivre cette règle (de niveau 1), il faut l'appliquer *une seule fois* successivement à tous les nombres, *y compris* aux nombres plus grands que 1000, *y compris* aux nombres plus grands que 2000, plus grands que 3000, etc. » L'élève peut comprendre la nouvelle explication (en fait une règle de niveau 2) mais il peut aussi bien ne pas la comprendre. Normalement,

43. Comme il va apparaître plus loin (cf. deuxième partie, section 2), ce dernier point constitue un élément important de la solution du paradoxe.

44. Cf. *PU*, p. 86.

45. *PU*, p. 87 ; cf. aussi *BB*, p. 91.

l'explication suffit et il se met à suivre la règle comme nous tous ; une autre explication n'est pas nécessaire à moins d'un doute, car rien ne prouve qu'il ne va pas la comprendre au moyen d'une autre règle se formulant par exemple : « Le dernier jour de chaque mois, appliquer deux fois la règle de niveau 2 (donnée par le maître) aux nombres plus grands que 1000, trois fois aux nombres plus grands que 2000, etc., et l'appliquer une fois seulement tous les autres jours. » Le maître pourrait se rendre compte à la longue que l'élève donne cette interprétation à la règle de niveau 2, auquel cas il devra répéter ses explications ou lui suggérer une autre interprétation et, si nécessaire, poursuivre ses explications (de niveau 4 et ainsi de suite) jusqu'à ce qu'il ait compris. Un tel problème ne se pose pratiquement jamais ; le maître réussit à peu près toujours à expliquer une règle sans avoir à donner une règle de niveau 3 ou même de niveau 2 : la plupart des êtres humains trouvent « naturelles » les mêmes façons de suivre des règles. Mais il reste qu'il n'y a pas une seule (« bonne ») explication ou interprétation d'une règle, une seule façon (correcte) de la suivre – par exemple la façon dont la suit le maître.

Je ferai pour terminer une dernière remarque sur un autre point soulevé au début : quand Wittgenstein affirme qu'il n'y a rien de tel que « suivre une règle correctement », est-ce qu'il s'oppose à une opinion du sens commun ou à une thèse philosophique ? La réponse n'est pas évidente (on pourrait d'ailleurs se demander quelle est la différence entre une « thèse philosophique » et une « croyance du sens commun »), mais je pense qu'il répondrait que c'est d'abord à un point de vue philosophique qu'il s'en prend ici et c'est pourquoi on ne peut pas parler de « scepticisme » au sens habituel (c'est-à-dire philosophique) du terme. C'est ce qui ressort de certaines remarques des paragraphes 89 à 137 qui suivent immédiatement les remarques sur les règles que j'ai citées.

Les paragraphes 89 à 137 traitent des différences mais aussi de certaines similitudes entre le projet philosophique du *Tractatus* et celui des *Recherches*. Le but dans le *Tractatus* était de décrire les conditions de possibilité d'un langage en général. D'après une de ces conditions, les propositions d'un langage doivent avoir un sens *déterminé*. Chez Frege, l'exigence de la « détermination du sens » était l'exigence qu'un concept ait une définition précise : la

définition (c'est-à-dire la règle) qui lui est associée doit permettre de décider dans tous les cas si un objet tombe ou non sous le concept ; autrement, on n'a pas réellement affaire à un concept⁴⁶. Mais ce n'est que dans un langage « parfait » (ou « idéal »), comme celui que veut construire le logicien, que les propositions, pour Frege, peuvent satisfaire cette condition. Dans le *Tractatus*, l'exigence de la détermination du sens s'exprimait entre autres par deux conditions : d'une part, les propositions ne peuvent avoir qu'une « analyse » correcte ; de l'autre, les noms constituant les propositions élémentaires complètement analysées doivent référer à des « objets simples » ou, ce qui revient apparemment au même, il doit y avoir, comme Wittgenstein le dit ici, des « règles strictes et claires de la structure logique des propositions⁴⁷ ». On n'aurait pas réellement un « jeu », dit Wittgenstein en parlant de son point de vue dans le *Tractatus*, « s'il y avait une imprécision [*Vagheit*] dans les règles⁴⁸ ». Seulement, cette exigence n'était pas, comme chez Frege, un « idéal » qu'il faut s'efforcer de réaliser par la construction d'un langage logiquement « parfait »⁴⁹, car les propositions du langage ordinaire, dans la mesure où elles disent quelque chose, ont *déjà* un sens déterminé. Mais comment les « propositions vagues »⁵⁰ du langage ordinaire peuvent-elles avoir un sens déterminé si celui-ci est dénué de règles strictes ? Wittgenstein, toujours en décrivant son point de vue dans le *Tractatus*, répond :

Il n'y a pas – voulons-nous dire – d'imprécision [*Vagheit*] dans la logique. Nous vivons dans la conviction que l'idéal « doit » se trouver dans la réalité ; alors que nous ne voyons pas encore *comment* il peut s'y trouver et que nous ne comprenons pas l'essence de ce « doit ». Nous croyons qu'il doit y être, car nous croyons déjà le voir en elle⁵¹.

Les règles strictes et claires de la structure logique des propositions nous apparaissent comme quelque chose qui se trouve à l'arrière-plan, – caché dans le médium de la compréhension (*im Medium des Verstehens*). Je les vois déjà (bien qu'à travers [ce] médium),

46. PU, p. 71.

47. PU, p. 102.

48. PU, p. 100.

49. PU, p. 98.

50. PU, p. 98.

51. PU, p. 101.

car je comprends *verstehen* le signe, je signifie *meinen* quelque chose par lui⁵².

Pour le philosophe-logicien, il doit exister des règles de langage strictes s'il est possible de « signifier » quelque chose au moyen des signes propositionnels et si on peut les « comprendre ». Mais les règles sont « cachées » dans la « compréhension », c'est-à-dire dans la *pensée* sous-jacente aux signes. S'il n'est pas déterminé au niveau de la proposition elle-même, le sens doit être déterminé au niveau de la pensée exprimée par la proposition – donc, dans l'« esprit » des locuteurs : ce que le signe propositionnel *veut dire* (pour celui qui l'émet) et ce qui est *compris* dans le signe (chez celui qui l'entend ou le lit) est clair, précis et parfaitement déterminé.

Que dit Wittgenstein à ce sujet dans les *Recherches* ? Il conteste premièrement l'idée qui veut que pour comprendre le phénomène du langage on doive faire des hypothèses sur ce qui se passe dans l'« esprit » des locuteurs – ce qu'il appelle ici l'« arrière-plan » de l'usage des signes⁵³. En deuxième lieu, il nie qu'une condition de possibilité de l'existence d'un langage soit qu'il y ait des règles d'emploi strictes : toute règle peut être expliquée ou réinterprétée d'une multitude de façons différentes et – c'est la leçon qu'on peut tirer de ses premières remarques sur les règles – il n'y a pas de règles absolument précises et strictes qui *déterminent* ce que quelqu'un *doit* faire pour qu'il en fasse une application *correcte*. En bref, son « scepticisme » (si on peut encore parler ici de « scepticisme ») s'attaque moins, semble-t-il, à l'opinion du sens commun qu'à une certaine conception « philosophique » des règles qu'il avait soutenue lui-même (entre autres) dans le *Tractatus*⁵⁴.

(À suivre)

Département de philosophie
Cégep de Saint-Hyacinthe

52. *PU*, p. 102.

53. Il en sera question dans la deuxième partie (section 1) de cette étude.

54. Les recherches qui ont mené à la rédaction de cet article ont été subventionnées par le FCAR.

Le dilemme de Bratman : problèmes de la rationalité dynamique

Paisley Livingston

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027204ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027204ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Livingston, P. (1993). Le dilemme de Bratman : problèmes de la rationalité dynamique. *Philosophiques*, 20 (1), 47–67. <https://doi.org/10.7202/027204ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une reconstruction de la théorie de la rationalité dynamique esquissée par Michael Bratman dans *Intention, Plans, and Practical Reason*. Évaluer la rationalité de l'agent, dit Bratman, ce n'est pas simplement évaluer les raisons d'agir qu'avait l'agent au moment de sa décision. Il faut se demander non seulement si l'agent était rationnel lorsqu'il a formé son intention d'agir, mais aussi s'il l'était encore en gardant ou en abandonnant cette même intention. Il s'agit d'une perspective interne dans la mesure où elle prend en compte les rapports entre l'action, l'intention qui la guide et le processus de délibération qui est en amont de celle-ci. Mais la perspective que nous adoptons lorsque nous évaluons la rationalité de l'agent est aussi externe, car elle fait référence à des conditions dont l'agent n'a pas la maîtrise, comme les dispositions et les habitudes qui lui sont propres et qui se manifestent dans ses comportements non intentionnels. Dans un premier temps, je décris le dilemme que la théorie de Bratman cherche à résoudre ; dans un second temps, je présente les principes que Bratman développe ; finalement, j'en évalue les résultats en identifiant certains des problèmes qui restent à résoudre ; je propose de réviser l'un des principes de Bratman en substituant une approche contrefactuelle à l'approche conséquentialiste qu'il propose.

LE DILEMME DE BRATMAN : PROBLÈMES DE LA RATIONALITÉ DYNAMIQUE

par

Paisley Livingston

RÉSUMÉ : Cet article propose une reconstruction de la théorie de la rationalité dynamique esquissée par Michael Bratman dans *Intention, Plans, and Practical Reason*. Évaluer la rationalité de l'agent, dit Bratman, ce n'est pas simplement évaluer les raisons d'agir qu'avait l'agent au moment de sa décision. Il faut se demander non seulement si l'agent était rationnel lorsqu'il a formé son intention d'agir, mais aussi s'il l'était encore en gardant ou en abandonnant cette même intention. Il s'agit d'une perspective interne dans la mesure où elle prend en compte les rapports entre l'action, l'intention qui la guide et le processus de délibération qui est en amont de celle-ci. Mais la perspective que nous adoptons lorsque nous évaluons la rationalité de l'agent est aussi externe, car elle fait référence à des conditions dont l'agent n'a pas la maîtrise, comme les dispositions et les habitudes qui lui sont propres et qui se manifestent dans ses comportements non intentionnels. Dans un premier temps, je décris le dilemme que la théorie de Bratman cherche à résoudre ; dans un second temps, je présente les principes que Bratman développe ; finalement, j'en évalue les résultats en identifiant certains des problèmes qui restent à résoudre ; je propose de réviser l'un des principes de Bratman en substituant une approche contrefactuelle à l'approche conséquentialiste qu'il propose.

ABSTRACT : This paper reconstructs the theory of dynamic rationality sketched by Michael Bratman in *Intention, Plans, and Practical Reason*. Evaluating agent's rationality is not just a matter of evaluating the agent's reasons for acting at the moment of a decision. We must ask not only whether it was rational of the agent to form a future-directed intention, but also whether it is rational of the agent to revise or retain that intention when the moment of action arrives. Such judgements are internal to the framework of the agent's ongoing plans, intentions, and the deliberative processes upstream of

every decision. Yet they are also external because they refer to unintentional behavior and conditions beyond the agent's purposive control, such as habits and dispositions. I describe the dilemma Bratman's theory attempts to resolve, present Bratman's normative principles, and identify some outstanding problems. I propose a revision of one of Bratman's principles, arguing for a counterfactual evaluation of non-intentional factors as opposed to his consequentialist approach based on the long-term benefits of the agent's habits.

L'une des thèses principales du livre de Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reason* est que notre rationalité est une rationalité *située*¹. Nous sommes situés, avant tout, dans le temps. Nous agissons et nous réfléchissons dans le présent, mais dans ce même temps, nous nous souvenons du passé et nous faisons des projets pour l'avenir. Ainsi, Bratman dit que nous ne sommes pas des « *time-slice agents* », c'est-à-dire de simples coupes synchroniques.

L'un des buts de Bratman est d'esquisser une théorie normative de la rationalité dynamique. Selon lui, deux perspectives s'ouvrent devant nous lorsque nous procédons à l'évaluation de la rationalité *d'une action*. Une première, dite *interne*, se situe à l'intérieur du cadre constitué par les projets antérieurs qu'avait l'agent ; une deuxième, dite *externe*, met ces projets hors jeu et ne prend en compte que les attitudes de l'agent au moment même de son action. Parfois ces deux perspectives ne convergent pas sur une évaluation unique de l'action.

1. Michael E. Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987. Voir aussi les articles de Bratman, « What is Intention ? », Stanford, *Center for the Study of Language and Information*, 1987 ; « Intention and Personal Policies », Stanford, *CSLI*, 1988 ; « Planning and the Stability of Intention », *Minds and Machines*, 2, 1992, p. 1-16 ; et « Practical Reasoning and Acceptance in a Context », *Mind*, 101, 1992, p. 1-15 ; aussi bien que Martha E. Pollack, David J. Israel, et Michael E. Bratman, « Toward an Architecture for Resource-Bounded Agents », Stanford, *CSLI*, 1987 ; Philip R. Cohen et Hector J. Levesque, « Persistence, Intention, and Commitment », Stanford, *CSLI*, 1987 ; et Edward F. McClennen, *Rationality and Dynamic Choice : Foundational Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Selon Bratman, ces deux perspectives échouent à saisir certains aspects de la rationalité dynamique. Il croit qu'il est nécessaire de concevoir une autre perspective sur la rationalité, à savoir ce qu'il nomme *la rationalité de l'agent* (*agent's rationality*). Il s'agit d'une perspective « interne » dans la mesure où elle prend en compte les rapports entre l'action, l'intention qui la guide et le processus de délibération qui est en amont de celle-ci. Mais la perspective que nous adoptons lorsque nous évaluons la rationalité de l'agent est aussi *externe*, car elle fait référence à des conditions dont l'agent n'a pas la maîtrise, par exemple : les dispositions et les habitudes qui lui sont propres et qui se manifestent dans ses comportements non intentionnels.

Évaluer la rationalité de l'agent, dit Bratman, ce n'est pas simplement évaluer les raisons d'agir qu'avait l'agent au moment de sa décision. Il faut se poser la question qui consiste à savoir non seulement si l'agent était rationnel lorsqu'il a formé son intention d'agir, mais aussi s'il l'était encore en gardant ou en abandonnant cette même intention. La théorie de la rationalité de l'agent cherche à décrire les normes qui gouvernent ce genre de processus de délibération prolongée.

Dans ce qui suit, je proposerai une reconstruction de cette théorie. Dans un premier temps, je décrirai le dilemme que la théorie de Bratman cherche à résoudre ; dans un second temps, je présenterai les principes que Bratman développe ; finalement, je tâcherai d'en évaluer les résultats ; j'identifierai certains des problèmes qui restent à résoudre et je proposerai de réviser l'un des principes proposés par Bratman.

1. Le dilemme du projet

Dans la théorie de Bratman, les intentions sont les éléments constitutifs des projets. L'intention est, selon lui, « une attitude distinctive qu'il ne faut pas confondre avec les désirs et les croyances ni réduire à ceux-ci » (p. 10). Il y a deux sortes d'intentions : celles qui concernent le moment présent et celles qui visent un moment à venir. L'une des thèses de Bratman est que les modèles de la décision axés uniquement sur les préférences et les croyances n'arrivent pas à décrire le rôle que jouent les

intentions futures². Celles-ci ont une stabilité particulière : une fois formées, elles ont tendance à persister ; qui plus est, elles constituent un cadre pour d'autres délibérations en identifiant les problèmes qu'il faut résoudre et en délimitant les solutions admissibles. Selon Bratman, les intentions futures ont aussi une dimension volitive, car si une intention persiste jusqu'au moment où l'action était prévue, l'agent aura tendance à l'entreprendre, toutes choses étant égales par ailleurs. L'intention manifeste donc un type d'engagement à faire l'action qui n'est pas celui du désir, et il est impossible de la réduire à une combinaison quelconque de désirs et de croyances³.

Selon Bratman, l'une des clefs de la rationalité humaine est notre capacité à nous engager à faire quelque chose dans l'avenir. Mais, par l'adoption de cette thèse, il est confronté au dilemme du projet (Bratman décrit à vrai dire un trilemme, mais je mettrai de côté le spectre, à mon avis inintéressant, d'une objection métaphysique basée sur une « action à distance »). D'un côté du dilemme, se trouve une objection contre l'idée même que des êtres rationnels puissent s'engager réellement pour l'avenir. Après tout, étant donné la non-omniscience de l'agent, il lui est impossible de prévoir les conditions futures, et beaucoup de ses intentions et de ses projets ne lui conviendront plus quand le moment de les mettre en action sera arrivé. Sous de telles conditions, s'engager d'une manière résolue amène l'agent à poser bon nombre de gestes irrationnels. Mais de l'autre côté du dilemme, nous sommes confrontés à l'objection suivante : si les intentions face à l'avenir peuvent bel et bien être abandonnées, la rationalité se réduit au raisonnement qu'opère l'agent au moment même d'agir. De deux choses l'une : faire des projets et s'engager pour l'avenir sont des formes dangereuses d'irrationalité, ou une

2. Ici la terminologie de Bratman se distingue d'autres emplois dans la littérature. Alfred Mele, par exemple, se sert du « plan » afin de faire référence aux contenus sémantiques des intentions ; voir son *Springs of Action : Understanding Intentional Behavior*, New-York, Oxford, 1991, p. 144. Dans ce qui suit, je ne ferai pas de distinction entre « plan », « projet », « dessein » et « intention » (pour l'avenir).

3. Je n'aborderai pas ici le problème épineux qui consiste à se demander si l'on peut vraiment démontrer que les intentions sont irréductibles aux désirs et croyances. Sur ce point, voir Mele, *Springs of Action*.

simple perte de temps. Dans les deux cas, les intentions futures ne contribuent en rien à notre rationalité pratique.

Face à ce dilemme, Bratman concède que nos prévisions et nos projets sont bel et bien faillibles, mais il persiste à croire que nous en avons besoin. Des agents ayant des capacités cognitives très limitées ne peuvent pas se permettre d'attendre le dernier moment avant de se demander ce qu'il faut faire. La sagesse classique nous enseigne que les agents sans projet en font les frais. La rationalité est du côté de la fourmi, non de la cigale. Pour le dire d'une manière plus contemporaine, le Parisien qui attend jusqu'à la fin du mois de juillet pour se demander comment passer ses vacances d'été aura un vrai problème. Les intentions ne nous dictent pas nos gestes futurs, mais elles contribuent d'une manière indispensable à la solution de nos problèmes de coordination, car elles orientent nos raisonnements et font partie d'une disposition rationnelle.

Telles sont, du moins, les intuitions de Bratman. Les principes de la rationalité des agents, qui en sont la codification théorique, se présentent comme les normes auxquelles doit satisfaire l'agent qui veut trouver une voie entre l'engagement néfaste et la pensée de dernière minute.

2. Les principes de la rationalité de l'agent

Afin d'identifier les éléments de la rationalité de l'agent, Bratman décrit un processus dynamique comportant quatre moments cruciaux, que nous pouvons nous représenter comme les nœuds d'un arbre de décision. Le processus en question comprend cinq moments :

1. Avant le moment t_1 , l'agent, S, n'a pas l'intention de faire une action, A, à un moment futur, t_5 . A t_1 , S se demande s'il ne devrait pas faire cette action, et le résultat de sa délibération conduit S à former l'intention de faire A à t_5 .
2. Pendant l'intervalle t_2 , soit S réfléchit sur la possibilité de reconsidérer l'intention formée à t_1 , soit S n'y réfléchit pas⁴.

4. La distinction entre l'action de réfléchir sur la possibilité de reconsidérer ou non son intention et l'action même de la reconsidérer deviendra plus claire par la suite. Pour l'instant, imaginez la différence entre une pensée de second ordre du style « devrais-je rouvrir ce dossier ? » et le travail qui consiste à faire toute une

3. A t_3 , soit S reconsidère son intention, soit S ne la reconsidère pas.
4. A t_4 , soit S conserve son intention de faire A à t_5 , soit S l'abandonne.
5. Si à t_4 l'intention a été conservée, S agit en fonction de cette intention, faisant A intentionnellement à t_5 .

(Consulter l'arbre de décision de la page ci-contre.)

Étant donné ce schéma, comment peut-on évaluer s'il est rationnel pour S de faire A ? En regardant la fin du processus, nous voulons savoir sous quelles conditions il est rationnel *pour un agent* de faire A à t_5 , et Bratman nous propose le principe suivant :

Principe de l'intention et de l'action

S'il est rationnel pour S d'avoir l'intention de faire A dans le présent, et si S réussit à accomplir cette intention, faisant A intentionnellement, alors il est rationnel pour S de faire A.

Mais si nous voulons appliquer ce principe, il nous faut savoir sous quelles conditions il est rationnel pour S d'avoir l'intention de faire A dans le présent, ce qui nous oblige à prendre en compte le processus qui a donné lieu à la formation de cette intention. Dans les modèles de la décision traditionnels, ce que la rationalité exige c'est que l'intention de faire A soit au moins aussi bien justifiée par les raisons de l'agent, c'est-à-dire par ses désirs et ses croyances, que tout autre choix qu'il envisage. Ce genre d'évaluation « atomique » du choix rationnel n'est pas le thème central des travaux de Bratman, et il ne cherche pas à prendre partie dans tous les débats qu'il peut y avoir au sujet de cette famille de modèles. Afin de se concentrer sur les problèmes spécifiques soulevés par les intentions et les projets, Bratman écarte ce qu'il appelle « les problèmes fondamentaux qui concernent l'évaluation de la rationalité d'un agent ayant tel ou tel désirs et croyances⁵. »

S'étant ainsi donné la possibilité d'évaluer la rationalité de la formation de l'intention à t_1 , nous sommes en mesure de regarder de plus près les moments t_2 à t_4 , qui sont spécifiques à une théorie de la rationalité de l'agent. Si nous étudions notre arbre de décision, nous verrons qu'il y a huit chemins menant à deux

5. Cf. p. 58.

sortes de décision. S forme l'intention, il réfléchit ou non sur la possibilité de la reconsidérer, il la reconsidère ou pas, et enfin il garde l'intention ou l'abandonne. Selon une hypothèse provisoire et simplifiée, la rationalité de chaque nœud de l'arbre peut être jugée indépendamment. Deux valeurs sont possibles : soit rationnel, soit irrationnel ; ce qui nous donne 128 possibilités, dont certaines sont des cas de ce que Bratman appelle une « délibération étendue⁶ ». Les chemins (3) et (7) impliquent l'abandon arbitraire d'un projet à la dernière minute, et ne seront pas considérés dans ce qui suit ; il nous reste donc 96 schèmes de délibération étendue. En voici un exemple :

DE1 S forme une intention rationnelle de faire A à t_5 ; ensuite S réfléchit rationnellement sur l'opportunité de reconsidérer l'intention et S décide rationnellement de la reconsidérer. Puis sa décision, elle aussi rationnelle, est de conserver son intention initiale.

L'agent qui réalise ce scénario nous offre un exemple d'une rationalité d'agent bien réussie. Il faut opposer ce genre de cas à l'épisode suivant :

DE2 S forme une intention rationnelle de faire A à t_5 ; ensuite ; d'une manière irrationnelle, S réfléchit sur l'opportunité de reconsidérer son intention et s'engage irrationnellement dans une reconsidération approfondie de l'intention. Le résultat en est que S décide finalement de retenir son intention initiale.

Ici l'agent finit par accomplir un acte rationnel, mais, sans le faire exprès, il gaspille son temps et ses ressources dans une reconsidération inutile. Réfléchissons aussi sur le genre de cas suivant :

DE3 S forme une intention irrationnelle de faire A à t_5 ; ensuite S réfléchit rationnellement sur l'opportunité de reconsidérer l'intention et décide rationnellement de ne pas s'engager dans une reconsidération approfondie de l'intention. S retient son intention initiale.

6. Cf. p. 79. Je reviendrai sur la façon dont Bratman aborde le problème de l'évaluation de la rationalité de la (non-)reconsidération irréfléchie.

Bratman considère que de tels cas soulèvent un problème de « *bootstrapping* ». Voici pourquoi. Il est vrai, parfois, que nous aurions tort de nous arrêter en cours de route pour nous embourber dans une reconsidération détaillée de notre intention antérieure. Dans l'exemple que Bratman fournit, un homme politique est en train de débattre avec son adversaire à la télévision, et il voit que son rival vient de présenter un certain argument d'une manière particulièrement efficace. Ayant prévu d'attaquer son rival sur ce point même, l'homme politique se demande s'il est toujours opportun de suivre son dessein initial. Mais il comprend qu'il n'a pas le temps nécessaire à une reconsidération détaillée, et il se dit que s'il abandonnait son plan d'attaque initial, il risquerait une improvisation mal réussie. Après tout, il sait que son équipe a bien préparé le plan d'attaque et il connaît l'argument par cœur. Il poursuit donc le plan initial, tout en sachant que s'il avait eu le temps nécessaire, il l'aurait reconsidéré plus longuement. Sa non-reconsidération du projet résulte d'une réflexion rationnelle, mais celle-ci l'amène à conserver une intention irrationnelle. Il semblerait que l'irrationnel se soit converti en quelque chose de rationnel, ce qui est pour Bratman du « *bootstrapping* », qu'une bonne théorie de la rationalité de l'agent devrait exclure.

Bratman souligne donc les différences entre une évaluation interne de la rationalité d'une action et une évaluation de l'agent en train d'accomplir l'action. Dans le premier cas, nous prenons les intentions antérieures comme une donnée de base, ce qui veut dire qu'une intention qui était irrationnelle au moment de sa formation peut se convertir en une intention rationnelle sous certaines conditions – étant donné, certes, la perspective interne. Dans le deuxième cas, ce n'est pas seulement la rationalité de l'acte qui nous intéresse. Bratman distingue ce qu'il nomme une théorie « a-historique » d'une théorie « historique » de la rationalité de l'agent, tout en soulignant les avantages de cette dernière. Dans une perspective « a-historique », l'évaluation de la rationalité de l'agent qui a l'intention de faire quelque chose dans l'avenir ne dépend pas de l'histoire antérieure de cette intention. Le principe de base est que la rationalité de la non-reconsidération de l'intention implique la rationalité de l'agent. Une théorie dite historique de la rationalité de l'agent prend en compte, au contraire, deux sortes de faits, à savoir (1) la rationalité ou

l'irrationalité de la formation originale de l'intention ; et (2) la rationalité ou l'irrationalité de la non-reconsidération de l'intention. Les principes que nous propose Bratman visent ce deuxième problème.

Bratman avoue que proposer une théorie dans un tel domaine est une chose risquée : « Le problème est que si nous prenons au sérieux les considérations historiques nous risquons d'être submergés par leur complexité et leur hétérogénéité⁷. » Mais Bratman accepte ce risque et propose des principes de la rationalité historique de l'agent, dont voici le premier :

Principe de la rationalité délibérative

Si à t_1 S forme l'intention de faire A à t_5 , et cela sur la base d'une délibération à t_1 , il est rationnel pour S à t_1 d'avoir l'intention de faire A à t_5 si et seulement si deux conditions sont remplies, à savoir :

- (a) s'il y a des intentions qui jouent un rôle d'arrière-plan dans la délibération de S, il faut qu'il soit rationnel pour S de les avoir ; et
- (b) à t_4 , S pense rationnellement que A est au moins aussi bien fondée que les autres options qui sont pour lui pertinentes et admissibles.

Comme je l'ai fait remarquer plus haut, Bratman ne cherche pas à expliquer les implications précises de la condition (b), car ce n'est pas un problème spécifique à une théorie de la rationalité dynamique. Notons aussi que l'application de la condition (a) amènera dans certains cas à une itération du même principe. Dans d'autres cas, nous arrivons à une ou à des intentions non-délibérative(s) (c'est-à-dire à des intentions qui ne furent pas reconsidérées par l'agent entre t_1 et t_5), et il nous faut une manière de les évaluer. À cette fin, Bratman propose un deuxième principe, que voici :

Principe de la rationalité non-délibérative

Il est rationnel pour S à t_4 d'avoir l'intention de faire A à t_5 si et seulement si deux conditions sont remplies, à savoir :

- (a) il était rationnel pour S à t_1 de former cette intention ; et
- (b) il était rationnel pour S, de t_1 à t_4 , de ne pas la reconsidérer.

7. Cf. p. 79.

La condition (a) est, encore une fois, une question concernant l'évaluation de la rationalité des désirs et des croyances de l'agent. Notre attention doit donc se porter sur la condition (b), qui soulève nombre de questions. Comment peut-on évaluer la rationalité de la non-reconsidération d'une intention ?

L'approche que propose Bratman est essentiellement « conséquentialiste », car il s'agit selon lui d'évaluer la propension de l'agent à reconsidérer ou non ses intentions premières, propension dont l'agent n'a peut-être pas la maîtrise. En effet, lorsqu'un agent reconsidère ou ne reconsidère pas une intention qu'il avait formée antérieurement, cela peut résulter soit d'un moment de réflexion, soit d'un geste irréfléchi. Dans les deux cas, c'est la manifestation d'une disposition propre à l'agent, qui peut dépendre, par exemple, de sa tendance à remarquer certains phénomènes particuliers, ou de sa propension à conserver un certain degré de confiance en ses propres projets et prévisions. Ici on peut penser au genre de certitude et d'incertitude que souligne André Orléan dans sa lecture de Keynes⁸. Pour Bratman, nous devons évaluer une telle disposition en analysant ses conséquences sur les intérêts à long terme de l'agent. Pour que la disposition soit jugée « raisonnable », il n'est pas nécessaire qu'elle conduise à une optimisation de l'utilité (intertemporelle) pour l'agent ; Bratman retient simplement un critère de « *satisficing* » valant pour le long terme. Ce seuil franchi, nous jugeons qu'il est « raisonnable » pour l'agent d'avoir la disposition en question. Présupposant que ce genre d'évaluation peut être réalisé (un point sur lequel je reviendrai plus tard), Bratman formule le principe suivant :

Principe de la rationalité de la (non-)reconsidération irréfléchie

La (non-)reconsidération irréfléchie d'une intention antérieure est rationnelle pour S si elle est la manifestation par S d'une disposition de reconsidération raisonnable.

8. Voir, par exemple, André Orléan, « Anticipations et conventions en situation d'incertitude », *Cahiers d'économie politique*, 13, 1987, p. 153-72 ; et « Pour une approche cognitive des conventions économiques », *Revue économique*, 40, 1989, p. 241-72.

Comment ce principe est censé s'appliquer deviendra plus clair dans un instant ; j'y apporterai des objections dans la dernière partie de mon texte.

Les principes de Bratman stipulent que les délibérations étendues d'un agent ne peuvent être rationnelles lorsqu'elles comprennent l'une des conditions suivantes : (a) une intention dont la formation fut irrationnelle ; (b) une reconsidération irrationnelle ; (c) une décision réfléchie irrationnelle de ne pas reconsidérer une intention antérieure ; ou (d) une disposition non raisonnable de (non-)reconsidération. Si l'on se réfère maintenant à l'arbre de décision présenté plus haut, nous pouvons dire que les principes de Bratman servent à filtrer les 96 possibles scénarios de délibération, en excluant tous les cas où il y a un nœud irrationnel. Il peut même sembler que ce qu'il appelle la rationalité de l'agent n'est pas autre chose que le fait d'avoir la note « rationnel » sur une suite de quatre nœuds ; c'est de la rationalité atomique en brochette. Mais il faut aussi voir que les principes de Bratman admettent des cas où un aspect de la délibération étendue n'est pas parfaitement rationnel, car ce que Bratman appelle une disposition raisonnable peut donner lieu à des (non-) reconsidérations irréfléchies défectueuses. Prenons le cas suivant :

DE4 S forme une intention rationnelle de faire A à t_5 ; à cause d'une disposition raisonnable, S ne réfléchit pas quant à l'opportunité de reconsidérer l'intention, et effectivement ne la reconsidère pas ; ensuite S retient (rationnellement) son intention initiale.

Il n'est pas du tout évident, dans de tels cas, qu'il soit toujours rationnel de retenir l'intention initiale, car il se peut que les circonstances aient changé radicalement entre t_1 et t_4 . Le principe de Bratman n'exclut pas que, dans certains cas, la disposition raisonnable de l'agent le conduise à ne pas prendre note d'un tel changement de circonstances : si l'agent avait reconsidéré son intention, il l'aurait abandonnée. Dans ce cas, la rétention de l'intention par l'agent est irrationnelle vue d'une perspective externe, et il faut dire la même chose de l'action qui en résulte. Mais la disposition qui a donné lieu à ce comportement peut être globalement rationnelle, à condition simplement qu'elle serve assez bien l'utilité pour l'agent sur une longue période. Il faut donc conclure

qu'il y aura des cas (mais pas beaucoup) où une action pourra être jugée irrationnelle alors que l'agent qui l'accomplit pourra être jugé rationnel⁹.

Considérons aussi le cas suivant :

DE5 S forme une intention rationnelle de faire A à t_5 ; à cause d'une disposition raisonnable, S ne réfléchit pas sur l'opportunité de reconsidérer son intention. Mais la même disposition fait qu'il la reconsidère effectivement ; puis S décide rationnellement de retenir son intention initiale.

Notons ici que l'action est rationnelle, mais aussi que la reconsidération que fait S peut être une perte de temps. Cependant la disposition qui la cause est raisonnable, de telle sorte que nous voulons dire que l'agent est rationnel en accomplissant l'action, même s'il y a un élément d'irrationalité dans son comportement.

Les cas DE4 et DE5 nous montrent que les dispositions de reconsidération irréfléchie jugées globalement raisonnables n'excluent pas des éléments d'irrationalité, à savoir des reconsidérations inutiles ou des manques inappropriés de reconsidération. Ces deux genres de cas démontrent que les principes de la rationalité de l'agent que propose Bratman « pardonnent » à l'agent son incapacité de résoudre à chaque coup ce que nous avons nommé plus haut le dilemme du projet.

Considérons maintenant un autre cas :

DE6 S forme une intention rationnelle de faire A à t_5 ; à cause d'une disposition raisonnable, S réfléchit ensuite sur l'opportunité de reconsidérer son intention et décide irrationnellement de ne pas s'engager dans une reconsidération approfondie de celle-ci, le résultat étant que S retient (rationnellement) son intention initiale.

Ici la rationalité de l'action doit se juger de la façon suivante : si l'agent avait reconsidéré rationnellement son intention et si, dans ce cas, il l'avait conservée, on aurait été conduit à dire que son intention et son action étaient rationnelles. Mais notons

9. Voir l'exemple de Bratman, p. 72-3, 86-7.

aussi que le processus de délibération comprend un moment de réflexion défectueuse qui, tout en étant le résultat d'une disposition raisonnable, demeure irrationnelle. Par exemple, en demandant s'il devait rouvrir le dossier, l'agent n'a pas tenu compte d'une bonne raison qu'il avait effectivement de le faire. Le principe historique de Bratman nous dit que cela ne peut pas être considéré comme un exemple de rationalité de l'agent, car il n'était pas rationnel pour celui-ci de ne pas reconsidérer l'intention antérieure.

Face à de tels cas, Bratman introduit une mise en garde. Nous ne pouvons pas toujours, dit-il, arriver à une évaluation binaire de rationalité ou d'irrationalité ; parfois il faut se contenter de dire que dans un certain sens l'agent n'est pas rationnel, mais qu'il n'est pas, non plus, irrationnel. Bratman considère que, dans de tels cas, il faut parler de la « non-rationalité » de l'agent. « C'est là le degré de précision que permet ce domaine » ajoute Bratman¹⁰.

3. L'évaluation de la théorie

A-t-on résolu par le moyen de ces principes le dilemme du projet ? Cela dépend, certes, de ce que nous acceptons comme une solution véritable. Il faut admettre au moins que la théorie de Bratman identifie le genre de comportements que nous cherchons à cerner lorsque nous songeons à résoudre le dilemme : les agents doivent avoir la capacité de réfléchir sur et de reconsidérer non pas la totalité, mais certains de leurs projets et de leurs intentions à la lumière de l'évolution des circonstances. Les principes de Bratman nous aident à circonscrire cette capacité en proposant l'esquisse d'une analyse fonctionnelle.

Pourtant, l'on peut répliquer que les principes de Bratman ne nous disent pas *comment* un agent peut produire des délibérations étendues rationnelles et éviter celles qui sont irrationnelles. Ils ne nous disent pas non plus comment procéder à l'évaluation d'un épisode particulier de délibération. La théorie n'offre pas une description précise de ce qu'est cette disposition raisonnable de (non-)délibération. Comment dire si l'utilité (intertemporelle) est suffisamment améliorée par une certaine disposition pour que

10. Cf. p. 100.

celle-ci puisse être jugée raisonnable ? L'on pourrait ajouter qu'un faisceau de principes ne constitue pas, en tout cas, une véritable *théorie*, si par là on entend un algorithme capable d'engendrer les bons épisodes de délibération étendue.

Bratman pourrait répondre que la matière en question n'autorise pas un tel degré de précision, et que nos descriptions et nos évaluations de la rationalité de l'agent auront toujours une dimension idiographique irréductible. Le fardeau de la preuve incombe à ceux qui veulent réduire la *phronésis* à la *theôria*. Une fois que l'on a dit que la rationalité humaine est une rationalité située, ne faut-il pas admettre qu'il n'y a pas de véritable théorie de la rationalité dynamique ? Mais Bratman n'adopte pas cette position. Bien au contraire, car il considère que nous pouvons formuler des hypothèses générales au sujet des dispositions raisonnables, sans même avoir besoin de tenir compte de la nature des intérêts et des désirs qu'elles sont censées servir.

Quelles sont donc ces hypothèses sur la nature des dispositions raisonnables ? Bratman suggère qu'elles impliquent normalement une tendance à ne reconsidérer un de nos plans que quand nous sommes confrontés à un « problème pour ce plan », en distinguant « problème pour un plan » et « problème posé par un plan ». Tout plan pose des problèmes, car nos projets ne peuvent jamais spécifier en détail tout ce qu'il sera nécessaire de faire afin de les réaliser. Un conférencier a l'intention de présenter un texte la semaine prochaine, mais son intention ne précise pas s'il faut le faire assis ou debout. Un problème pour un plan est un problème d'une autre sorte, car il remet le projet en question globalement ; par exemple, un mal de gorge et une fièvre peuvent faire que le conférencier se demande s'il doit effectivement réaliser son intention. Les problèmes pour les plans peuvent être liés soit à l'apparition d'obstacles, soit à l'émergence d'alternatives préférables. Plus généralement, Bratman propose que les agents ayant des dispositions raisonnables font attention à deux sortes de conditions soulevant des problèmes pour leurs plans, à savoir aux différences entre le monde tel qu'il était prévu au moment de la planification et le monde tel qu'il s'est effectivement réalisé, et aux changements dans les préférences et les intentions de l'agent. L'agent raisonnable a tendance à prendre note de ce genre de changements ; s'il n'en observe pas, il a tendance à ne pas

reconsidérer ses intentions. Bratman avance une deuxième idée générale au sujet de la nature des dispositions raisonnables. Lorsque l'enjeu d'un certain projet est grand et que l'agent a une bonne occasion de le reconsidérer, l'agent ayant une disposition raisonnable en profitera en ouvrant le dossier¹¹.

De telles remarques ont du sens, mais elles ne constituent pas une théorie des dispositions raisonnables que peuvent avoir des agents par rapport à la reconsidération réfléchie et irréfléchie des intentions. Il est facile de fournir des exemples de cas faisant exception à la première thèse de Bratman à ce sujet. L'enjeu peut bien être grand et l'on peut bien avoir la possibilité de reconsidérer son intention, mais cela n'implique pas toujours qu'il soit rationnel de le faire, car l'on peut perdre son temps dans une délibération inutile, et celle-ci peut avoir des conséquences secondaires néfastes, comme un manque de confiance en soi ou un style de pensée inquiet et indécis. Prenons le cas des habitudes que l'on peut avoir par rapport au moment de s'endormir chaque nuit ; chacun a sa petite politique personnelle dans ce domaine. Nous avons tendance, je pense, à croire qu'il y a quand même un enjeu assez important ici, car tout le monde veut éviter l'insomnie. Nous avons aussi le temps nécessaire à une reconsidération de nos politiques du sommeil. Mais il n'est pas du tout raisonnable d'avoir tendance à reconsidérer nos intentions habituelles dans ce domaine, et il est même dangereux de s'engager dans ce genre de pensée. Celui qui se demande « que dois-je faire pour pouvoir m'endormir ? » a déjà un problème. Donc les dispositions raisonnables ne sont pas toujours (ou seulement) celles qui lient une croyance que l'enjeu est grand à une tendance à repenser le projet.

Y a-t-il d'autres critères auxquels l'on peut se référer afin de déterminer quand il est raisonnable d'avoir tendance à reconsidérer un certain type d'intention ? Peut-être. Une théorie de la nature des dispositions raisonnables exigerait une solide typologie des genres d'intentions et d'actions. Ensuite il faudrait spécifier le degré de stabilité qui lui serait subjectivement approprié. Construire une telle théorie serait une tâche énorme, car nous n'avons aucune typologie de cette sorte. Même si nous en avons

11. Voir citation, p. 67.

une, notre travail ne serait pas fini : le succès des agents dans la réalisation de leurs intérêts à longue échéance ne dépend pas seulement d'une disposition interne qui se manifeste dans le comportement, mais aussi des rapports archicomplexes qu'il peut y avoir entre le comportement et les circonstances externes. Tous ces rapports devraient être pris en compte par une théorie conséquentialiste de la disposition raisonnable. Une telle théorie, c'est de la *Zukunftsmusik*, c'est-à-dire la musique de l'avenir.

L'on peut soulever des questions au sujet de l'autre remarque générale sur la nature des dispositions raisonnables. Bratman dit qu'une propension raisonnable fait qu'un agent ne reconsidère pas son intention si l'agent ne remarque pas un problème pour son plan. Cela me semble juste, mais ce n'est pas du tout là une contrainte triviale sur la cognition de l'agent. Voici pourquoi. Décider qu'il y a un problème pour son plan peut consister en une perception assez routinière d'un événement. Tel est le cas du conférencier qui se réveille le matin avec un terrible mal de gorge. Il sait tout de suite qu'il y a un problème pour ses projets de la journée. Mais tous les problèmes pour les plans ne sont pas de cette nature ; l'agent doit aussi faire des inférences assez complexes au sujet des rapports entre le monde actuel et ses prévisions antérieures. L'agent doit décider si un écart tel ou tel entre les deux représente un problème pour son plan ou simplement un problème posé par son plan, et trancher cette question n'est pas toujours chose facile. Au fond, tout problème pour un plan est une question de trouver un moyen en vue d'une fin que l'on s'est donnée ; chaque fois que l'agent n'arrive pas à trouver un tel moyen, il y a un problème pour son plan. Dans certains cas, savoir qu'il y a un problème pour son plan consiste à inférer que tous les moyens possibles ont été considérés, ce qui est loin d'être une perception routinière.

L'idée derrière les remarques que je viens de faire est que le concept d'une disposition raisonnable de non-reconsidération ou de reconsidération prend la place, dans l'analyse de Bratman, d'une collection non spécifiée de processus cognitifs extrêmement complexes, car beaucoup de perceptions et d'inférences ont lieu entre le moment où l'agent forme son intention et le moment t_3 où il peut la reconsidérer ou non. L'objection que je suis en train de soulever contre l'approche de Bratman consiste à

dire qu'une théorie de la rationalité de l'agent devrait prendre en compte ces processus cognitifs, non pas par le biais d'une évaluation « globale » de leurs conséquences à longue échéance, mais directement, en évaluant leur cohérence, leur rationalité interne et leur fonction dans la délibération étendue. Le genre d'évaluation que je viens d'évoquer s'applique déjà, dans la théorie de Bratman, à tous les autres nœuds dans l'arbre de décision, y compris les moments où l'agent réfléchit sur l'opportunité de reconsidérer son projet. Pourquoi, donc, ne pas employer la même stratégie d'évaluation dans les cas du type DE4 et DE5 ? Une telle approche exigerait la révision suivante d'un principe de la rationalité de l'agent :

Principe révisé de la rationalité de la (non-)reconsidération réfléchie et irréfléchie

Il est rationnel pour S de (ne pas) reconsidérer, d'une manière réfléchie ou irréfléchie, son intention antérieure si et seulement si la (non-)reconsidération est au moins aussi bien fondée dans les raisons de S que l'alternative.

L'idée derrière le changement de principe que je propose est qu'en principe, nous pouvons procéder à une évaluation directe des processus cognitifs à l'œuvre et dans une (non-)reconsidération réfléchie et dans une (non-)reconsidération irréfléchie. Nous avons raison de préférer l'évaluation directe à une évaluation indirecte et seulement dispositionnelle. Imaginez, par exemple, un agent qui conclut à tort qu'il vient de buter contre un obstacle infranchissable pour un de ses projets ; sans y réfléchir, il entame tout un processus de reconsidération, se demandant s'il lui faut complètement abandonner son projet, et cela en dépit d'investissements importants et irrécupérables. Imaginons aussi qu'en entamant la reconsidération, l'agent se trompe¹², car une pensée irrationnelle fait qu'il ne voit pas qu'il a un moyen de mener à bien son projet. Dans la théorie de la rationalité de l'agent que nous propose Bratman, la pensée irrationnelle de cet agent n'est pas pertinente pour notre évaluation ; c'est la disposition plus

12. Un excellent exemple littéraire est le personnage de Lazare Chanteau dans *La Joie de vivre* d'Émile Zola ; pour un commentaire, voir mon étude *Literature and Rationality : Ideas of Agency in Theory and Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, chapitre 5.

générale dont elle est une manifestation, peut-être pas du tout typique, d'ailleurs, qui l'est. Je pense, au contraire, que nous devons nous intéresser directement aux processus cognitifs qui sont effectivement à l'œuvre dans la délibération étendue. Après tout, nous avons déjà vu qu'une théorie générale des dispositions raisonnables, c'est de la *Zukunftsmusik*, ce qui n'est pas le cas des évaluations d'exemples spécifiques de la (non-)reconsidération (ir)réfléchie de l'agent. Dans certains cas, par exemple, on sera en mesure de savoir qu'une reconsidération irréfléchie est le fruit d'un processus cognitif subjectivement inapproprié, ce qui mettra en question la rationalité de l'agent. Le principe révisé implique que, dans un tel cas, la non-reconsidération est irrationnelle ; le principe de la rationalité non-délibérative implique ensuite que la séquence de délibération étendue est un cas d'irrationalité de l'agent. Il s'agit là d'un jugement qui correspond maintenant à l'évaluation externe de la rationalité de l'action.

L'on pourrait objecter à cette approche que souvent nous n'avons aucun moyen de connaître les faits psychologiques requis par une évaluation directe de la cognition de l'agent, surtout lorsqu'il s'agit d'inférences inconscientes. Mais cette objection d'ordre épistémologique se retourne comme un gant : souvent nous n'avons aucun moyen d'évaluer les conséquences à longue échéance d'une disposition que nous avons déjà du mal à décrire ! Le principe révisé a au moins l'avantage de centrer l'évaluation sur le cas particulier de délibération étendue ; de plus, il traite les (non-)reconsidérations réfléchies et irréfléchies d'une manière symétrique. Si l'on me fait l'objection que des processus cognitifs irréfléchis ne sont pas sous le contrôle de l'agent, et ne peuvent pas être évalués en termes de rationalité, je réponds que la même critique peut être faite à l'encontre du principe de Bratman, car l'agent ne choisit ni ses habitudes ni les conséquences qu'elles peuvent avoir à long terme. Qui plus est, c'est un fait que nous portons des jugements sur nos comportements irréfléchis et sur nos actes et pensées manqués, même quand nous croyons que le comportement en question est inconscient et involontaire. Je ne vois pas pourquoi de tels jugements ne devraient pas faire partie d'une théorie de la rationalité de l'agent. L'approche de Bratman repose sur une distinction entre « la délibération

explicite » et « d'autres sortes de processus psychologiques »¹³. Mais il n'est pas évident qu'une telle distinction soit valable au sein d'une psychologie fonctionnaliste, et même si l'on peut la défendre, il ne s'ensuit pas que ce ne sont que les délibérations explicites qui peuvent faire l'objet d'une évaluation en termes de rationalité. Un autre argument en faveur de la révision que je propose est que celle-ci rend les principes plus justes, car elle élimine chaque délibération étendue qui ne résout pas le dilemme du projet. Les principes de Bratman « pardonnent » des cas particuliers d'irrationalité, alors que le principe révisé ne le fait pas et décrit ainsi le genre de délibération que nous cherchons.

Une dernière remarque. L'auteur d'un compte rendu du livre de Bratman s'est demandé à quoi une théorie de la rationalité de l'agent pourrait bien servir. Tout ce qu'il nous faut, dit J. David Velleman, ce sont les normes pertinentes à la formation d'une intention, et ensuite à sa reconsidération¹⁴. Il est vrai, je pense, qu'une théorie de la rationalité de l'agent ne peut pas remplacer ce genre de normes, elle en dépend directement. Mais il est aussi vrai que nous nous intéressons aussi à des unités de comportement qui émergent lorsqu'un agent manifeste une séquence de moments de raisonnements pratiques interreliés les uns aux autres. Chaque moment dans la série doit satisfaire à certaines normes locales, mais il est aussi possible de procéder à une évaluation globale de l'ensemble, car des combinaisons différentes de moments locaux de rationalité et d'irrationalité peuvent mériter des évaluations distinctes sur le plan global. Une approche purement « atomique » de la rationalité ne saisit pas ce genre de différences entre des séries de raisonnements. Nous nous intéressons à des évaluations globales de délibérations pratiques étendues parce que nous savons que notre rationalité ne se réduit pas à une suite de coupes synchroniques, et notre capacité à négocier le dilemme du projet nous est hautement précieuse. Ainsi la théorie

13. Ainsi, dans « The Stability of Intentions », Bratman parle de « *psychological mechanisms of salience, problem detection, and the like* », en opposant ces mécanismes à ce qu'il appelle « *explicit deliberation* », p. 4, 7.

14. J. David Velleman, *Philosophical Review*, 100, 1991, p. 277-84 ; pour d'autres comptes rendus, voir Alfred R. Mele, *Mind*, 97, 1988, p. 632-4 ; et Frederick Adams, *Ethics*, 100, 1989, p. 198-9.

correspond à des intuitions et à des pratiques importantes, ce qui est précisément ce qu'elle devrait faire.

Département d'anglais
Université McGill

De Condillac à Pinel ou les fondements philosophiques du traitement moral

André Paradis

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027205ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027205ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Paradis, A. (1993). De Condillac à Pinel ou les fondements philosophiques du traitement moral. *Philosophiques*, 20 (1), 69–112.
<https://doi.org/10.7202/027205ar>

Résumé de l'article

L'oeuvre de Pinel a donné lieu à des évaluations tout à fait contradictoires : certains, comme Pierre Pichot, Kavka, Zilboorg et Gladys Swain ont estimé, en effet, que Pinel n'avait pas été sensible à l'influence de la psychologie « sensualiste » et « associationniste » ; Pichot et Zilboorg pour en conclure que ce que souhaitait Pinel, c'était en fait une psychiatrie sans psychologie ; Kavka et Swain pour en déduire l'opposé. Mon intention est de montrer brièvement : 1) que dans l'esprit de l'Idéologie il n'y a pas fondamentalement de contradiction entre le physiologisme organiciste (Cabanis) et la psychologie associationniste (Locke, Condillac, Destutt de Tracy), ce qui explique la coexistence du traitement médical et du traitement moral chez Pinel dans le traitement des maladies mentales, y compris la folie raisonnante ; 2) que l'influence de Condillac (en particulier du *Traité des sensations* et du *Traité des animaux*) sur Pinel est beaucoup plus grande qu'on ne le croit généralement ; et 3) que Pinel a décidément bien peu à voir avec la psychanalyse.

DE CONDILLAC À PINEL OU LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DU TRAITEMENT MORAL*

par
André Paradis

RÉSUMÉ : *L'œuvre de Pinel a donné lieu à des évaluations tout à fait contradictoires : certains, comme Pierre Pichot, Kavka, Zilboorg et Gladys Swain ont estimé, en effet, que Pinel n'avait pas été sensible à l'influence de la psychologie « sensualiste » et « associationniste » ; Pichot et Zilboorg pour en conclure que ce que souhaitait Pinel, c'était en fait une psychiatrie sans psychologie ; Kavka et Swain pour en déduire l'opposé.*

Mon intention est de montrer brièvement : 1) que dans l'esprit de l'Idéologie il n'y a pas fondamentalement de contradiction entre le physiologisme organiciste (Cabanis) et la psychologie associationniste (Locke, Condillac, Des-tutt de Tracy), ce qui explique la coexistence du traitement médical et du traitement moral chez Pinel dans le traitement des maladies mentales, y compris la folie raisonnante ; 2) que l'influence de Condillac (en particulier du Traité des sensations et du Traité des animaux) sur Pinel est beaucoup plus grande qu'on ne le croit généralement ; et 3) que Pinel a décidément bien peu à voir avec la psychanalyse.

ABSTRACT : *Pinel's works have been evaluated in completely contradictory ways : some, like Pierre Pichot, Kavka, Zilboorg and Gladys Swain have indeed considered that Pinel was not sensitive to the influence of « sensualist » and « associationist » psychology. Pichot*

* Je remercie mon collègue Normand Séguin du Département des sciences humaines de l'UQTR, qui m'a fait part de ses remarques et suggestions durant la rédaction de cet article. Je remercie également Claude Panaccio pour la copie du *Traité médico-philosophique* qu'il a mis à ma disposition. Mes remerciements s'adressent aussi aux responsables de la Bibliothèque Osler de l'Université McGill.

N.D.L.R. Nous regrettons vivement que, dû aux délais de fabrication de la revue et aux contraintes de son calendrier, le texte de l'Auteur accepté le 7 août 1992, ait été ainsi retardé pour sa parution. Nous déplorons qu'il ait pu être exploité sans la permission de l'Auteur et avant sa publication dans nos pages, dans une autre revue.

and Zilboorg conclude from this that what Pinel was hoping for was in fact psychiatry without psychology. Kavka and Swain deduce the opposite.

I intended to show, briefly : 1) that in the minds of the ideologists there is fundamentally no contradiction between organicist physiologism (Cabanis) and associationist psychology (Locke, Condillac, Destutt de Tracy), which explains the coexistence of medical treatment and moral treatment of mental illness, including mania without delirium, in Pinel's work ; 2) that Condillac's influence (especially that of his *Traité des sensations* and his *Traité des animaux*) on Pinel is much greater than is generally believed ; and 3) that Pinel has really very little to do with psychoanalysis.

Introduction

Gladys Swain, dans *Le sujet de la folie*, a procédé à une déconstruction magistrale du mythe pinélien. Elle a montré que c'est Esquirol qui, en occultant à son profit ce qu'il y avait d'innovateur dans le *Traité médico-philosophique* de Pinel, avait inspiré, en guise de « compensation », la perspective d'une « origine », c'est-à-dire l'idée mythique d'un geste inaugural, d'un moment fondateur de la psychiatrie. Au dire d'Esquirol, c'est en libérant les fous de leurs chaînes, en 1792, que Philippe Pinel, l'homme, le philanthrope, mais non pas l'auteur du *Traité*, aurait en effet rompu avec une tradition de barbarie, la mise en cage des furieux ressemblant jusqu'alors étrangement à celle des bêtes féroces. Pinel, le premier, aurait donc indiqué à la postérité la voie civilisée à suivre. Geste inspiré, prophétique, par lequel Pinel confiait cependant à d'autres, en l'occurrence aux premiers disciples, le soin de développer l'intuition initiale d'un reste de raison, d'une humanité en suspens mais néanmoins présente chez les fous.

L'intention de Swain en déconstruisant le mythe pinélien était de rendre à Pinel ce qui, selon elle, lui revenait de droit. A savoir que là où Pinel avait vraiment innové, ce n'était pas dans la mise en scène mais dans la théorie. Que l'essentiel n'était donc pas dans le geste de libération des fous puisque, sous ce rapport, Pinel reconnaît lui-même sa dette envers Pussin et envers les Anglais¹,

1. Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris, Richard, Caille et Ravier, 1900, p. xliv.

mais bien dans le concept aporétique de manie intermittente, mieux, de folie raisonnante, développé en rapport avec la notion de traitement moral dans le *Traité médico-philosophique* de 1800. C'est là, selon Swain, dans le corps de l'œuvre, qu'aurait été inauguré « de Pinel à Freud, un fil conducteur de la réflexion quant à la nature de la folie »² qui, renié par la psychiatrie organiciste³ et éclipsé par le mythe d'un Pinel « libérateur », aurait fini par se perdre dans les méandres de l'histoire. Thèse forte, qui suggère un avenir inopiné au *Traité médico-philosophique*, puisque l'idée d'une folie incomplète, « d'une espèce de réserve subjective qui écarte le fou d'une appartenance complète à son trouble »⁴, laisserait déjà présager celle de *Spaltung*, de « clivage », qui est au cœur de la révolution freudienne. Selon Swain, l'originalité de Pinel viendrait en effet de ce qu'il « ouvre une époque où la folie est reconnue comme mise en jeu du sujet en tant que sujet, depuis le “dedans” du sujet lui-même, celle où il pourra être expressément à penser le vacillement ou l'éclipse de la fonction subjective dans la psychose »⁵.

Je ne voudrais pas priver indûment Freud de la paternité de Pinel. Je me garderai donc de sous-estimer au départ la thèse de Swain. Il me semble inusité cependant que, lançant ainsi Pinel sur la trace de l'inconscient, Swain se soit si peu préoccupée d'interroger ses ascendants philosophiques. Dans *Le sujet de la folie*, c'est tout juste en effet s'il est fait allusion à l'horizon intellectuel sur lequel se découpe l'entreprise de Pinel, et c'est pour dire qu'on ne saurait associer au fondateur de la psychiatrie « l'image d'un Idéologue alignant de quiètes et vagues platitudes »⁶. De Cabanis il n'est nullement question sinon pour dire qu'il est la mauvaise conscience qui ne cesse d'habiter sa « double lecture » de la folie, Pinel, selon Swain, ne s'émancipant qu'à contre-courant du paradigme « psychophysiologique » et étant dès lors en butte à une « contradiction principale »⁷. Quant à Locke et à Condillac, il

2. Gladys Swain, *Le sujet de la folie*, Toulouse, Privat, Rhadamanthe, 1985, p. 94.

3. *Ibidem*, p. 109.

4. *Ibidem*, p. 67.

5. *Ibidem*, p. 81.

6. *Ibidem*, p. 69.

7. *Ibidem*, p. 82.

semble, selon Swain, que Pinel les ait délibérément ignorés ou exclus⁸, ce en quoi elle rejoint les points de vue exprimés par Kavka⁹ et par Pierre Pichot¹⁰.

Contrairement à Swain qui fait du *Traité médico-philosophique* de Pinel une sorte de propédeutique à la pensée freudienne, il me semble que c'est d'abord du côté des contemporains de Pinel qu'il faudrait d'abord chercher pour comprendre le renouvellement que subit, à la fin du XVIII^e siècle, la problématique de la folie. Plutôt que d'être lu rétrospectivement à travers Freud, à cent ans d'intervalle, avec l'idée que la manie intermittente est la « découverte » qui nous permet de réhabiliter la mémoire d'un Pinel en rupture de ban avec les idées de son siècle, le *Traité médico-philosophique* sur la manie s'en trouverait éclairé autrement. On découvrirait alors non seulement que le physiologisme d'un Cabanis n'a rien d'intrinsèquement incompatible avec la théorie du traitement moral, mais que le tort de bien des critiques est de vouloir à tout prix choisir entre un Pinel « *Psychiker* » et un Pinel

8. Cette mise hors jeu de Condillac et des Idéologues vaut également pour l'ouvrage conjoint de Swain et Gauchet où il est dit que Pinel se démarque sciemment de Condillac et des Idéologues en les critiquant pour les idées qu'ils donnent sur les aliénés. Cf. Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, l'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, NRF, Gallimard, (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1980, p. 346.

9. Kavka, « Pinel's Conception of the Psychopathic State », *Bulletin of the History of Medicine*, 23 (1949), p. 464 ss. Kavka voit lui aussi en Pinel un précurseur de la psychanalyse.

10. Pierre Pichot, *A Century of Psychiatry*, Paris, éd. Roger Dacosta, 1983, p. 12. Pichot écrit : « Pinel, although a pupil of the vitalist Barthez and a friend of the Ideologues rejected the teachings of both. "One must be on one's guard", he wrote, "against mixing metaphysical discussions or certain desquisions of the Ideologists with a science which consists of carefully observed facts". If Pinel was a follower of Locke and Condillac in psychology, he did not let their theories influence his empirical observations. »

Si Pichot minimise ainsi l'influence de Condillac, c'est qu'il entend montrer, à l'inverse de Swain, que Pinel fut essentiellement un somatiste à la manière de Gall et de Broussais. Selon Pichot, le rôle des passions ne fut jamais central dans la pensée psychiatrique de Pinel tout comme dans celle d'Esquirol : « [...] and the same holds true of Esquirol whose reflections on the role of the passions was never central to his thinking, so little indeed that, as Zilboorg put it, the ideal of their school was a psychiatry without psychology. » La position de Pichot heurte de front celle de Werlinder qui soutient que « even if Pinel did not accept Condillac's thoughts uncritically, he is still sensationally oriented ». Cf. Henry Werlinder, *Psychopathy : A History of the Concepts. Analysis of the Origins and Development of a Family of Concepts in Psychopathology*, Acta Universitatis Uppsaliensis, Uppsala Studies in Education, 6, 1978, p. 31.

« *Somatiker* ». On découvrirait aussi qu'entre les conceptions « psychologiques » de Condillac et la « psychopathologie » de Pinel il y a des affinités qui permettent de penser que la représentation de la folie a dû se modifier tout au long de la seconde moitié du XVIII^e siècle au point de finir par inspirer, ici et là en Europe, une nouvelle « pratique de l'esprit humain ». Ainsi la psychiatrie, loin d'émerger subitement, comme une terre inconnue, du brouillard de la médecine organiciste et de la philosophie, se trouverait plutôt en dette envers elles.

Déjà en 1891, dans une étude dédiée à Paul Janet et à Ernest Lavisse¹¹, François Picavet faisait remarquer que Pinel, qui fit œuvre de pionnier du point de vue de la clinique des maladies mentales, n'en fut pas moins un Idéologue quant au champ intellectuel et quant à la possibilité de théoriser la folie. Dès l'avertissement de son volumineux ouvrage, il écrivait :

En lisant le *Génie du christianisme* [...] j'avais toujours été frappé de voir avec quel mépris, avec quel dédain Chateaubriand parlait des Idéologues, dont cependant il combattait sans cesse les doctrines comme le plus puissant obstacle de son néo-catholicisme. [...] Dans le domaine spéculatif, je voyais sans cesse revenir leurs noms. Lavoisier ne semble avoir fait une révolution en chimie que parce qu'il a appliqué la méthode décrite par Condillac. Les travaux de Pinel sur la Nosologie ou sur l'Aliénation mentale ont la même origine [...]¹².

De Condillac à Pinel, Picavet estimait qu'il y avait donc quelque chose comme une matrice commune du savoir. Idée d'autant moins suspecte que Pinel, loin de décrier Condillac et les Idéologues, s'y réfère élogieusement à plusieurs reprises dans son *Traité médico-philosophique* alléguant, dès l'introduction, que

[...] ses premières recherches furent d'abord dirigées au hasard et que ne pouvant distinguer avec précision les diverses aberrations des fonctions de l'entendement ni s'élever à un langage propre à les rendre, l'étude des idéologistes français et anglais lui fut nécessaire pour partir d'un terme fixe et pour exprimer le caractère distinctif des diverses espèces d'aliénés, en écartant d'ailleurs tout objet contesté, toute discussion métaphysique¹³.

11. François Picavet, *Les Idéologues*, New York, Burt Franklin, 1971 (réimpression de l'édition de 1891).

12. *Ibidem*, p. vii.

13. Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. liv-lv.

Ce à quoi il rajoute un peu plus loin qu'il serait impossible au médecin de « tracer toutes les altérations ou les perversions des fonctions de l'entendement humain, s'il n'avait profondément médité les écrits de Locke et de Condillac et s'il ne s'était rendu familiers leurs principes »¹⁴. Témoignage non d'une vague parenté d'inspiration et de méthode, mais d'une parenté épistémique, d'une parenté de regard, ce qui n'empêche pas Pinel de revendiquer du même coup pour la médecine l'exclusivité des « faits » recueillis dans l'histoire de la littérature médicale et la connaissance empirique des « cas » pathologiques, la psychologie philosophique ne s'étant guère préoccupée de cet aspect spécifique du problème¹⁵. Qu'il fut dans l'intention de Pinel de prolonger en une science positive des pathologies mentales la voie plus théorique et spéculative ouverte en France par Condillac sur le développement du psychisme humain, cela me semble sauter aux yeux. Mais encore faut-il le démontrer. Et démontrer surtout que l'influence de Condillac et de l'Idéologie sur Pinel concerne bien le sens qu'il convient de donner à ce fameux « reste de raison » et à la possibilité, pour l'aliéniste, de lui inféoder le délire, faute de l'en affranchir. Mon intention dans cet article est de montrer que sous ces deux chefs l'influence de Condillac et des Idéologues sur Pinel fut beaucoup plus déterminante que ne le laisse entendre Swain et le *Traité médico-philosophique* lui-même.

Le contexte : la Révolution et l'horizon philosophique de l'Idéologie et de la pensée de Cabanis

On ne saurait comprendre l'avènement de Pinel, ni son *Traité* de 1800, sans se référer d'abord à Cabanis, ce médecin membre de la Commission des Hôpitaux qui, informé des activités de Pinel à

14. *Ibidem*, p. 45. La même idée est reformulée autrement à la page 136. Critiquant, à la page 4, l'empirisme asilaire autant que la routine médicale, Pinel attire l'attention sur le fait qu'on a donné « presque aucune attention au traitement moral » et qu'« on a donc négligé de part et d'autre le *point de vue* [c'est nous qui soulignons.] purement philosophique de l'aliénation de l'entendement, la distinction de ses diverses espèces, l'histoire exacte des signes précurseurs, de la marche et de la terminaison des accès... ».

15. Pinel, *op. cit.*, p. xxxv.

la maison Belhomme, l'a déjà fait nommer médecin-chef de Bicêtre en 1792. Car c'est d'abord Cabanis qui, dans son rapport de 1793 sur les maisons publiques et charitables de fous¹⁶, fait état du parti pris résolument progressiste qui prévaut alors dans les milieux « éclairés » relativement à la question des insensés. Parlant de la nécessité de réformer les hôpitaux alors en proie à l'incurie et au gaspillage, Cabanis écrit :

Les hôpitaux sont faits pour soulager la misère et non pour la créer. L'asyle qu'on y donne à l'infortune, s'il n'est pas une récompense, ne doit point être un châtiment. Les départemens de force, qui se rencontrent dans quelques-uns, sont absolument contraires à l'esprit de ces établissemens ; ils ne leur sont associés que par un abus qui ne saurait être plus longtemps toléré¹⁷.

La raison alléguée par Cabanis pour l'abolition des départemens de force est que la coexistence des criminels malades et des personnes présumées ou déclarées insensées fait en soi outrage à la raison. Mais ce qui rend plus injuste et plus inconséquente encore la séquestration des aliénés dans ces départemens c'est, dit-il, que la folie ne peut pas toujours être considérée comme une altération permanente de l'esprit¹⁸. « En général, affirme Cabanis, la folie n'est pas plus une maladie à termes fixes, qu'une maladie incurable¹⁹. » Pratiquement cela signifie qu'« elle ne peut être constatée que pour l'instant même où se fait l'examen du malade »²⁰. Dès qu'un insensé recouvre l'usage de la raison, il devrait donc pouvoir aussitôt « rentrer dans toute la plénitude de son existence civile »²¹.

Ces propos de Cabanis sont manifestement révolutionnaires. Inspirés par l'expérience anglaise qui prône la non-violence physique à l'endroit des aliénés et qui admet l'aptitude du fou à la guérison²², ils posent les prémisses de ce qui sera exposé par Pinel en

16. Cabanis, *Des maisons publiques et charitables de fous*, in *Œuvres philosophiques de Cabanis*, Paris, P.U.F., *Corpus général des philosophes français*, tome XLIV, 1, (sous la dir. de C. Lehec et J. Cazeneuve), vol. 2, 1956, p. 1-63.

17. *Ibidem*, p. 49.

18. *Ibidem*, p. 51 et 53.

19. *Ibidem*, p. 51.

20. *Ibidem*, p. 53.

21. *Ibidem*, p. 53.

22. *Ibidem*, p. 58.

l'an VI sous le nom de « traitement moral de l'aliénation mentale » dans un Mémoire lu devant la Société médicale d'Émulation. Le chapitre IV du rapport de Cabanis se trouve consacré en particulier à l'apologie de la valeur thérapeutique du travail, article central dans la relecture de la folie puisqu'il sert à concilier le postulat de la curabilité des insensés et les avantages financiers qui pourraient résulter de la mise à profit des patients capables, résidant dans les hôpitaux. Convergence profitable qui amène Cabanis à écrire :

Un travail convenable bien dirigé, bien approprié aux forces et aux dispositions présumées de chaque individu, non seulement diminuera sur-le-champ et d'une manière directe la dépense des hôpitaux mais, de plus, les délivrera par degrés, d'une manière paisible, de ce surcroît de faux pauvres qui les surcharge. A l'égard des fous, [...] le travail fera partie de leur traitement. Pour les guérir de leur maladie, il faut souvent commencer par les guérir de leur oisiveté : c'est-à-dire ceux qui sont capables d'une occupation quelconque [...] Toutes les bizarreries de l'imagination prennent une force singulière dans l'oisiveté ; et même par cette seule circonstance, elles peuvent se transformer en véritable folie. Une occupation soutenue à l'activité de tous les organes, de ceux de l'esprit, autant que de tous les autres, maintient les facultés dans un état d'équilibre : or cet état constitue la santé du cerveau, comme celle des autres parties du système vivant²³.

Cabanis énonce déjà clairement ce que Pinel affirmera en d'autres mots : à savoir que la vertu du travail est d'agir sur l'aliéné en « accaparant » à des fins plus réelles et plus utiles les énergies nerveuses qui se trouvent autrement investies dans son délire. Mais l'intention de Cabanis n'est pas à proprement parler médicale. Elle est d'abord et avant tout politique. Il s'agit de promouvoir le projet de réforme des hôpitaux en l'asseyant sur le cadre juridique de la Constitution et des droits de l'Homme que les gestionnaires de la Révolution entendent voir appliqués dans leur pureté originelle à toutes les sphères de la société civile. Le principe en est simple. Cabanis le résume de la façon suivante :

Quand les hommes jouissent de leurs facultés rationnelles, c'est-à-dire tant qu'elles ne sont pas altérées au point de compromettre la sûreté et la tranquillité d'autrui, ou de les exposer eux-mêmes à des dangers véritables, nul n'a le droit, pas même la société tout entière, de porter la moindre atteinte à leur indépendance ; et ses forces

23. *Ibidem*, p. 57. Dans le même texte, Cabanis se réfère à l'expérience anglaise.

doivent, au contraire, si les circonstances l'exigent, se déployer avec appareil pour en protéger l'exercice²⁴.

Simple dans son énonciation, ce principe ne l'est pas pour autant dans son application. Dans le contexte du droit bourgeois naissant, c'est d'ailleurs cette difficulté qui fait tout l'intérêt et toute l'actualité de la question de la folie. Plus que le mendiant, le rôdeur ou l'alcoolique dont il n'est pas facile de dire à partir de quand il est loisible au législateur de réprimer leur action perturbante en les séquestrant, le fou est en effet le cas limite qui peut témoigner de façon éclatante de l'application juste, conséquente et universelle des droits et libertés et de l'éradication de l'arbitraire juridique de l'Ancien Régime. Car il met radicalement à l'épreuve non seulement le critère du seuil de la dangerosité mais aussi celui, capital, de la personne et de la responsabilité juridiques elles-mêmes. La question épineuse qui se pose en effet est de savoir comment décider en droit de la détention ou de l'élargissement d'un aliéné si on tient que sa raison n'est jamais totalement oblitérée et que le fou n'en devient jamais moins qu'un homme, disposé dans la majorité des cas à guérir. Comment en d'autres termes convenir de l'état de folie et de la suspension conséquente des libertés de l'aliéné quand la folie suit des voies infiniment capricieuses et que le fou peut non seulement se montrer raisonnable, mais aussi, comme le remarquera plus tard Pinel, aller parfois jusqu'à séduire par l'ingéniosité de son propos ? Cabanis, il est vrai, ne cherche pas à formuler très explicitement toutes ces questions, pas plus qu'il ne prend en compte tous les paradoxes qui se trouveront soulevés chez Pinel par les notions aporétiques de manie intermittente et de folie raisonnante. Plus sobre et plus pragmatique, il se contente de signaler l'urgence de s'entendre sur des procédures plus crédibles dans l'intérêt du Droit et des principes fondamentaux de la nouvelle société républicaine. Non seulement il y a, dit-il de « grands inconvénients à transformer en prisons judiciaires les hôpitaux de fous », mais les interdictions juridiques n'étant « que des actes conservatoires et rien de plus », il s'ensuit que la détention de force des fous n'est pas une exécution de sentence mais une « pure précaution de

24. *Ibidem*, p. 49-50.

police » et devrait toujours requérir « un ordre du magistrat et tous les préliminaires sur lesquels cet ordre doit être fondé »²⁵. Sachant que ces préliminaires, dans le cas des insensés, sont rarement pris au sérieux et rappelant l'arbitraire des juges et des tribunaux « souvent prêts à empiéter sur les droits de toute autorité publique quelconque »²⁶, Cabanis réclame la prise en charge de toute cette affaire par le haut ministère public. Que la clinique psychiatrique doive en naître, qu'elle soit la seule réponse plausible et admissible à ces questions, que seul le médecin aliéniste puisse dire pourquoi et comment la folie peut ainsi aller et venir, et quand le fou peut être raisonnablement privé de ses libertés ou réhabilité dans ses droits, tel est, il va sans dire, l'objectif visé par Cabanis.

L'espoir de Cabanis est en fait que la médecine, encore peu prisee²⁷, puisse, fécondée par la Révolution²⁸ et par les principes nouveaux du physiologisme et de l'Idéologie, voler au secours du Droit et de la Politique et recevoir d'eux, en retour, les moyens de mieux aménager sa place sur le terrain des institutions hospitalières. Cabanis en appelle donc à l'urgence de recourir à « l'opinion réfléchie des gens de l'art »²⁹. Il presse les magistrats

25. *Ibidem*, p. 52.

26. Michèle Ristich de Groote fait remarquer que depuis les critiques de Mirabeau et de Malherbes dans les années 1770, la pratique des lettres de cachet dans les cas d'enfermement (selon le bon plaisir du roi) était de plus en plus contestée. Cf. *La folie à travers les siècles*, Paris, Robert Laffont, 1967, p. 206-207.

27. Pinel dans son *Traité médico-philosophique* témoigne de ce manque de popularité : « On sait, dit-il, combien l'opinion publique est peu favorable à la médecine, et j'aurai peu de peine à faire convenir que parmi toutes les parties de l'histoire naturelle, la plus difficile est l'art d'observer les maladies internes et de les saisir par leur caractères extérieurs. Combien l'étude de l'aliénation mentale ne doit-elle point accroître ces difficultés. »

28. Dès 1789, Cabanis écrit : « Quand la voix de tous les citoyens est libre, quand l'application des vérités découvertes n'est plus empêchée par les passions particulières, les vérités se découvrent et leurs plus faibles germes, jetés comme au hasard dans les livres ou dans les conversations les plus frivoles, se développent croissent et fructifient avec une promptitude dont les penseurs eux-mêmes sont étonnés » [Cabanis, « Observations sur les hôpitaux », in *Œuvres philosophiques de Cabanis*, Paris, P.U.F., *Corpus général des philosophes français*, tome XLIV, 1 (sous la dir. de C. Léhec et J. Cazeneuve), vol. 1, 1956, p. 26].

Pinel (*op. cit.*, p. 44) écrira lui-même qu'un « grand essor est déjà préparé à la médecine par un enseignement conforme aux principes de la révolution, et fondé sur la plus grande latitude de la liberté de pensée ».

29. Cabanis, *Des maisons publiques et charitables de fous*, p. 53.

de se « tenir toujours prêts à révoquer cette suspension de l'état civil et politique au moment où les médecins, seuls juges compétents, dit-il, ne la trouvent plus nécessaire »³⁰ et trace même le programme de ce que doivent être les modalités de l'opération d'expertise et de surveillance probatoire qu'il souhaite voir instituées dans les futurs asiles d'aliénés³¹. Et, comme si le strict point de vue du Droit et de l'expertise médico-légale ne suffisait pas, Cabanis y annexe toute la rhétorique des valeurs révolutionnaires. Car la folie ne fait pas que mettre à l'épreuve le principe de la liberté d'agir sans contrainte qui est au cœur de la philosophie juridique républicaine. Elle interroge aussi la bonne foi des promoteurs de la Révolution et leur promesse d'ouvrir grande la voie qui conduit à une société meilleure. Pour Cabanis, la folie n'est pas en effet la conséquence d'une mystérieuse perte de la Raison. Elle est plutôt le fruit des « passions factices »³² engendrées chez les plus simples et les plus démunis des citoyens par une société injuste et corrompue, en proie aux inégalités sociales les plus criantes. C'est dans cet esprit, au nom des principes révolutionnaires, que le projet asilaire est d'ailleurs vigoureusement défendu devant la Constituante par le duc de La Rochefoucauld-Liancourt³³. Gagné à l'hypothèse de l'étiologie morale de la folie, Cabanis ne manque donc pas d'évoquer le rôle providentiel que doit jouer l'État dans l'extirpation de la pauvreté et de la mendicité, qui est « la maladie la plus redoutable qui mine les états modernes »³⁴. Éliminant progressivement la pauvreté aussi bien que son corollaire qu'est l'aumône publique, l'État, soutient Cabanis, en arrivera à supprimer du même coup les troubles de l'esprit :

Nous avons observé, dit-il, qu'une constitution politique fondée sur la nature de l'homme et sur les règles éternelles de la justice, doit à la longue effacer presque entièrement les traces de la misère, et distribuer sans secousses, d'une manière plus égale tous les moyens

30. *Ibidem*, p. 50.

31. *Ibidem*, p. 51.

32. *Ibidem*, p. 59.

33. Cf. plus précisément le *Rapport au Comité de mendicité de la Constituante*.

34. Cf. l'Avertissement qui précède les *Quelques principes et quelques vues sur les secours publics*, in *Œuvres philosophiques de Cabanis*, Paris, P.U.F., *Corpus général des philosophes français*, tome XLIV, 1 (sous la dir. de C. Lehec et J. Cazeneuve), vol. 2, 1956, p. 2.

de jouissances [...] faisant disparaître et les richesses colossales et l'extrême pauvreté [...]. J'oserai ajouter que, par l'effet des institutions sages qui constituent une véritable république, la démence et tous les désordres de l'esprit doivent également devenir plus rares. La société n'y dégrade plus l'homme ; elle n'enchaîne plus son activité ; elle n'étouffe plus en lui les passions de la nature, pour y substituer des passions factices et misérables propres seulement à corrompre la raison et les habitudes, à produire des désordres et des malheurs. [...] Soumis aux seules douleurs qui sont inséparables de la nature, l'homme ignorera toutes les altérations de l'esprit que produisent directement les désordres d'un mauvais état social. [...] Enfin, le moment viendra peut-être où la folie n'aura d'autre source que le dérangement primitif de l'organisation, ou ces accideus singuliers de la vie humaine qu'aucune sagesse ne peut prévenir³⁵.

Il s'agit donc d'agir sur la racine du mal, et la racine est politique. Elle est plus exactement dans toutes les habitudes vicieuses qu'engendrent les politiques capricieuses et irrationnelles. Le véritable et authentique remède de la folie est donc dans la refonte des institutions, dans la transformation du régime, qui doit aboutir à une transformation de l'Homme lui-même. Sous ce rapport, le projet asilaire n'est donc qu'une mesure ponctuelle dans un processus général d'assainissement qui vise à l'équilibre et à la jouissance générale de la Nation.

L'optimisme de Cabanis, sa foi inébranlable dans les vertus de la Révolution et dans les « réformes et les certitudes de la médecine » n'étonnent pas quand on les resitue dans le contexte de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Le projet asilaire s'inscrit en effet dans le nouvel horizon épistémique qui s'annonce dès 1750 avec les premiers héritiers français de Bacon, de Newton et de Locke. Mythiquement, la Révolution française, avec ses déboires et ses terreurs, n'est, aux yeux de ses gestionnaires, que le moment politique d'une révolution historique profonde qui porte en elle la promesse d'un nouvel ordre du Savoir susceptible, dans ses applications pratiques, de révolutionner l'ordre du monde. Inspirée par l'*Encyclopédie* et par les Lumières, tributaire des thèses les plus « progressistes » de Descartes, celles du doute et de la méthode, s'alimentant au sensualisme de Condillac aussi bien qu'au naturalisme de Linné, de Buffon, de Cuvier et de Boissier de Sauvage, cette promesse parvient aux intellectuels de

35. Cabanis, *Des maisons publiques et charitables de fous*, p. 59.

la Révolution, aux Idéologues comme les appellera Destutt de Tracy, qui prônent, contre l'ordre décadent de la métaphysique et de la monarchie de droit divin, l'humanisme, l'empirisme et l'intervention toute-puissante de l'État, à la fois gage du progrès des sciences, fondement de la réforme de l'éducation et des mœurs et source de la prospérité et du bonheur de la Nation. Pinel et Cabanis font respectivement partie de la première et de la seconde génération de ces Idéologues, de ces « déraisonneurs » comme les appellera plus tard cyniquement Bonaparte. Aux côtés d'autres médecins comme Broussais, Bichat et Itard, mais aussi aux côtés de Lagrange, de Lamarck, de Laplace, de Lavoisier, de Volney, de Condorcet et de Destutt de Tracy, ils comptent parmi ces scientifiques et ces philosophes politiquement engagés qui se chargeront de prendre en main le destin des nouvelles institutions, celles en particulier de la Santé et de l'Instruction publique. La réforme des Hôpitaux s'apparente ici à la fondation des Écoles normales, des Écoles centrales, des Écoles spéciales et de l'Institut de France. Elle s'intègre dans un projet de refonte qui vise non seulement à unifier et à laïciser le champ intellectuel, mais aussi à transformer la société française de fond en comble : nouveaux hommes, nouveaux habitus de pensée et pédagogie renouvelée aptes à faire de l'observation méthodique, de la consignation patiente des données positives, de l'opinion publique et de la prévention les principes moteurs d'un peuple sain, moral et éclairé sur les raisons et les effets de sa législation. C'est dire que l'assainissement moral et le bonheur de la société doivent prendre appui sur le progrès et sur la fécondité des sciences. Ils ne peuvent passer que par là. L'ignorance étant à la source de l'erreur, elle est aussi à l'origine de tous les maux.

Les fondements philosophiques du traitement moral

Dans l'esprit des Idéologues, la conscience découle forcément de la science, de la même manière que les normes éclairées et efficaces se déduisent logiquement de l'étude des faits. Ce qui permet à Cabanis, tout comme à Pinel, de « jouer » sur le double registre du moralisme philanthropique et de l'empirisme³⁶. En d'autres

36. Cf. Jacques Postel, *Genèse de la psychiatrie*, p. 191. Postel y voit un signe d'ambiguïté et de confusion. Est-ce bien le cas ?

termes, la bonne morale comme la bonne politique reposent sur la connaissance des tendances et des mécanismes qui règlent le cours de la vie physiologique et psychologique des hommes. C'est ce principe simple qui fait l'originalité du programme des Idéologues et qui le démarque des présomptions et des *a priori* métaphysiques de l'ancien monde. C'est de ce principe que doit s'inspirer la réforme des sciences morales aussi bien que celle de la médecine qui en est le préalable incontournable. Dans *Révolutions et réforme de la médecine*, rédigé en 1794, un an après la création des Écoles de médecines, Cabanis écrit en effet :

Il est important, il est nécessaire de faire sentir ce rapport constant des différens états physiques, avec les différens états moraux. C'est en montrant comment les sensations s'aiguisent, ou s'émoussent, comment les idées s'élèvent et s'agrandissent, ou rampent et s'éteignent, comment les passions naissent, se développent, acquièrent une énergie qui renverse tous les obstacles, ou restent dans l'engourdissement, ou y retombent après en être sorties par quelques secousses impuissantes [...], c'est en saisissant pour ainsi dire toutes ces rênes invisibles de la nature humaine, qu'on peut se flatter de la conduire par des routes sûres, vers le bonheur [c'est nous qui soulignons]³⁷.

Dans ses *Éléments d'idéologie* publiés en 1800, l'année même où paraît le *Traité médico-philosophique* de Pinel, le comte Destutt de Tracy, qui compte parmi les réformateurs les plus en vue de la jeune république, ne dit pas mieux. Car, pour lui aussi, en dernier ressort, « la morale n'est que la connaissance des effets de nos penchans et de nos sentimens sur notre bonheur, qu'une application de la science de la génération de ces sentimens et des idées dont ils dérivent ». Les progrès de la morale, dit-il, « ne sauraient devancer ceux de la métaphysique : et celle-ci, comme la raison et l'expérience le prouvent, est toujours subordonnée à l'état de la physique dont elle n'est qu'une partie »³⁸. C'est donc, en définitive, sur l'étude de l'organisation physiologique de l'homme, et plus particulièrement sur l'étude de la sensibilité, que doit chercher à s'asseoir tout l'édifice de la connaissance et de l'action humaines. Car tout, au fond, se ramène à la sensation : penser ou

37. Cabanis, *Révolutions et réforme de la médecine* (publié en 1804), in *Œuvres philosophiques de Cabanis*, Paris, P.U.F., *Corpus général des philosophes français*, tome XLIV, 1 (sous la dir. de C. Lehec et J. Cazeuve), vol. 2, 1956, p. 211.

38. Patrick Quantin, *Les origines de l'idéologie*, Paris, Éd. Economica, 1987, p. 101.

sentir, c'est fondamentalement la même chose qu'exister, dit, en effet, Destutt de Tracy dans une formule aussi percutante que celle du cogito : car « sentir c'est être sentant et être sentant c'est être »³⁹. La mémoire, pour lui, n'est que la sensation de nos souvenirs, c'est-à-dire des impressions conservées de notre sensibilité ; le jugement que la sensation des rapports entre les objets de notre représentation ; et la volonté que la sensation de nos propres désirs. Quant au langage, il n'est lui aussi qu'une modalité de sentir puisqu'il consiste à lier et à associer des phonèmes, c'est-à-dire des impressions sensorielles acoustiques, à des sensations de souvenirs ou à des associations d'idées. En sorte que toute notre activité mentale peut ultimement se ramener, par récurrence, à notre sensibilité immédiate. On reconnaît là nettement l'influence de Condillac qui, héritier de Locke, introduisait en 1754 son *Traité des sensations* en des termes pratiquement identiques :

Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, écrit en effet Condillac, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. La nature nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là. Et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé⁴⁰.

En faisant des sens et des associations entre sensations le fondement de toute intelligence et de toute volonté, et par là de toute activité pratique, Cabanis et Destutt de Tracy rendent non seulement superflu le recours à quelque « entité spirituelle » que ce soit, mais ils lient entièrement le champ de la représentation et de la pensée aux stimuli du milieu et au système nerveux, ce dernier étant à la fois le support des impressions d'origine externe et interne et le siège des associations de sensations. Ainsi l'organisme, l'inné, par le biais du système nerveux, se trouve-t-il mis en rapport constant avec l'expérience, c'est-à-dire avec les souvenirs et les jugements que chacun développe quant aux moyens susceptibles de satisfaire le plus adéquatement ses besoins.

39. Picavet, *op. cit.*, p. 327.

40. *Traité des sensations*, p. 222.

Antimétaphysiciens, Cabanis et de Destutt de Tracy se trouvent donc à introduire une certaine conception de la subjectivité dans la vie psychologique, celle-ci étant source de progrès illimités en raison de la variété infinie des expériences humaines – ce qui rejoint la thèse de Condorcet –, mais aussi source d'erreurs et d'illusions en raison du caractère capricieux et fluctuant des impressions et des associations de chacun : oublis, méprises et présomptions quant aux conventions du langage, modifications inusitées du sens des mots dues à nos changements d'attitude et de sentiment vis-à-vis des objets de notre perception, prévalence des impressions fortes, plus propres à affecter notre sensibilité, à imprégner notre mémoire et à biaiser notre jugement. En certaines circonstances, et sur certains sujets, il est donc prévisible que l'esprit soit faussé et même qu'il soit rendu inapte à raisonner correctement, la folie, à bien y penser, n'étant que l'état de dérèglement ultime auquel peut conduire une éducation nulle, vicieuse ou mal éclairée de la sensibilité. Mais, aux yeux des Idéologues, il ne s'agit pas là d'aléas irréparables. Car il y a en contrepartie l'initiation à la connaissance méthodique, l'établissement d'une langue plus rigoureuse et plus universelle, le recul de l'ignorance par la démocratisation de l'éducation et la correction des erreurs et des vices de l'entendement par une plus grande vigilance dans l'usage des prédispositions instinctives qui informent l'homme sur ce qui est plaisant et douloureux. En principe, donc, rien qui ne puisse faire l'objet d'une rééducation de la sensibilité. Rien qui ne s'oppose à l'amélioration des affaires humaines.

Cette conception physiologiste du psychisme, qui s'accommode fort bien d'une certaine psychologie par la plasticité relative que permet la notion d'association, sera développée en particulier par Cabanis pour qui la médecine fournit justement la base physiologique postulée par l'Idéologie, mais qui lui fait justement défaut⁴¹. La médecine venant ainsi au secours de la science des idées, il va sans dire qu'elle y gagne sensiblement au change. Non seulement parce qu'elle voit ainsi considérablement élargi son

41. Idée avec laquelle le comte Destutt de Tracy est en parfait accord puisque l'Idéologie n'est, à ses yeux, qu'une partie de la zoologie et que c'est uniquement pour des raisons de méthode, dit-il, qu'il se limite personnellement à la dimension psychologique de la pensée. Cf. à ce propos Picavet, *op. cit.*, p. 337.

propre champ théorique, mais parce qu'elle se trouve aussi légitimée « d'intervenir » dans les rapports universels et nécessaires qui existent entre le physique et le moral. Si les opérations de l'âme ne sont en définitive que des impressions mentales qui résultent de mouvements exécutés par l'organe cérébral⁴², on comprend en effet que les médecins puissent désormais s'immiscer de plein droit dans la régulation des habitudes, des comportements, voire même des pensées, en fait dans toutes ces matières jusqu'alors réservées aux prêtres et aux moralistes⁴³. Plutôt que de s'épuiser à sonder les causes premières, l'étude positive des conditions qui favorisent les associations saines et les associations morbides devrait amplement suffire. Cabanis, pour qui « tous les phénomènes moraux se rapportent en dernier résultat à la sensibilité physique »⁴⁴, n'hésite donc plus à soutenir qu'il faut chercher soit dans le milieu externe (géographique, climatique, social, éducatif) soit dans le milieu interne (vieillesse, tempérament, maladies organiques) la source des stimuli qui affectent le cerveau et qui sont, par là, à l'origine de la santé et des affections morales. Il va même jusqu'à penser que, connaissant les lois qui régissent le cours de notre activité nerveuse, « il n'est pas impossible de gouverner, par le régime physique et moral, les états périodiques et alternatifs d'activité et de repos du cerveau ; peut-être même de les produire artificiellement, pour donner une force momentanée plus grande aux facultés intellectuelles ou pour leur imprimer une nouvelle direction »⁴⁵. Le régime moral dont parle ici Cabanis n'est, bien entendu, qu'une sorte de régime « psycho-physiologique » puisque distinct dans

42. Cf. Picavet, *op. cit.*, p. 228.

43. Ce qui fait dire à Cabanis en 1794 : « On commence à reconnaître aujourd'hui que la médecine et la morale sont deux branches de la même science qui, réunies, composent la "science de l'homme". L'une et l'autre reposent sur une base commune, la connaissance physique de la nature humaine. C'est dans la physiologie qu'elles doivent chercher la solution de tous leurs problèmes, le point d'appui de toutes leurs vérités spéculatives et pratiques. De la sensibilité ou de l'organisation qui la détermine et la modifie découlent en effet les idées, les sentiments, les passions, les vertus et les vices. Les mouvements désordonnés ou réguliers de l'âme ont la même source que les maladies ou la santé du corps. Cette véritable source de la morale est dans l'organisation humaine dont dépendent notre faculté et notre manière de sentir ». (Cabanis, *Révolutions et réforme de la médecine*, p. 209-210).

44. *Ibidem*, p. 249.

45. *Ibidem*, p. 250.

l'ordre des « manifestations », c'est-à-dire dans l'ordre de l'expression, le moral est dans tous les cas réductible au physiologique dans l'ordre des processus. Cela implique que si la folie se « manifeste » au premier chef par le délire et les comportements aberrants, elle est bien toujours le fait de l'économie nerveuse, puisque c'est par l'étayage de l'énergie animale sur les objets, agréables ou désagréables, de nos sensations que se médiatise tout travail de mentalisation. Agissant sur les sens, « impressionnant les sens », modifiant le milieu, intégrant le malade dans une activité de travail pour le soustraire à son délire, c'est bien dès lors ultimement sur cette économie nerveuse, sur ces « habitudes cérébrales » que le médecin pourra prétendre agir directement. Dans la perspective de Cabanis, il n'est pas, en ce sens, de médecine des âmes qui ne soit aussi une médecine des corps. En d'autres termes, il n'est pas de maladie « morale », voire même de maladie du « sens », qui ne soit en réalité une maladie de la sensibilité. Cette conception de la genèse physiologique du psychisme et de sa réductibilité ultime au physiologique incite logiquement à une thérapie du reconditionnement, de la rééducation et de la réadaptation au « bon usage » des sens.

C'est en prônant cette physiogenèse de l'activité mentale que Cabanis rend donc « pensable » l'émergence d'une *médecine* des maladies mentales comme discipline, bel et bien intégrée, quant à ses principes fondateurs, dans la « science médicale normale »⁴⁶. Si on respecte l'intention de Cabanis, on peut dire que si la psychiatrie doit être, elle doit être indissociable d'une « neurologie » au sens large, non seulement en raison de l'importance que donne Cabanis au système nerveux dans sa fonction d'intégration des différents systèmes d'organes (organicisme), mais

46. Cabanis, en 1808, fera remarquer que Pinel n'a pas vraiment cherché à fonder empiriquement le moral sur le physique et que c'est cette défection qui l'amène lui-même, en tant que médecin, à le faire : « *Il serait sans doute à désirer que Pinel, à qui l'idéologie devra presque autant que la médecine, eût dirigé ses recherches vers cet important problème. Puisqu'il ne l'a pas fait, je tâcherai, dans le Mémoire suivant, je tenterai de poser la question en termes plus précis : et du simple rapprochement des phénomènes dont les psychologues ont tiré l'idée abstraite du moral il résultera que, loin d'offrir rien de surnaturel, son influence sur le physique, ou sur l'état et sur les facultés des organes, rentre dans les lois communes de l'organisation vivante et du système de ses fonctions* ». [Rapports du physique et du moral (1802), Paris, P.U.F., *Corpus général des philosophes français*, tome XLIV, 1, 1956, p. 587].

aussi en raison de l'importance de ses propriétés conductrices dans l'exercice *fonctionnel* de la sensibilité⁴⁷. Position à laquelle se rallie manifestement Pinel non seulement quand il évoque un quatrième centre (l'utérus) « d'où partirait le sentiment et le mouvement » chez les femmes hystériques⁴⁸, quand il fait allusion aux lésions de l'intelligence comme à des « altérations sensibles⁴⁹ » et qu'il attribue aux aliénés des troubles fréquents d'insensibilité ou d'hypersensibilité⁵⁰, mais aussi quand il affirme que « les mêmes nerfs qui servent au mouvement servent aussi au sentiment »⁵¹. Parlant plus spécifiquement de la manie, Pinel affirme d'ailleurs sans ambages :

Je puis assurer que presque tous les faits que j'ai pu rassembler sur la manie délirante, un grand nombre de résultats de l'ouverture des corps, comparés à ses symptômes, prouvent que cette espèce de maladie est presque toujours une *maladie nerveuse* [A. P.] et comme le dit le docteur Harper, qu'elle n'est point le produit d'aucun changement physique, d'aucune irritation générale ou partielle, d'aucun vice organique de la substance du cerveau. Tout, au contraire, annonce dans ces aliénés une forte excitation nerveuse [...] : leur agitation continuelle, leurs cris furibonds, leurs penchants à des actes de violence, les veilles les plus opiniâtres, l'ardeur pour les plaisirs de l'amour, leur pétulance, leurs reparties vives... De là naissent un nouvel ordre d'idées indépendantes des impressions [actuelles] des sens, de nouvelles émotions sans aucune cause réelle, toutes sortes d'illusions et de prodiges⁵².

Swain et Gauchet ont conclu avec raison de ce passage du *Traité médico-philosophique* que « rien ne serait plus absurde que de prêter aux premiers aliénistes une identification purement « psychique » du trouble mental au sens où nous pouvons aujourd'hui l'entendre » et « qu'organicistes, Pinel et Esquirol sont obligés de l'être »⁵³. Cette concession limite considérablement, il

47. Cf. à ce propos les considérations de Cabanis sur le galvanisme au livre VI de ses *Rapports du physique et du moral*, p. 325-331.

48. *Nosographie philosophique ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine*, Paris, Maradan, 1798, vol. 2, p. 50. On retrouve la même idée chez Cabanis dans le livre X des *Rapports du physique et du moral*.

49. Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 155.

50. *Ibidem*, p. 31 et 33.

51. Pinel, *Nosographie philosophique*, 1^{re} édition, tome 2. Texte reproduit par Jacques Postel dans *Genèse de la psychiatrie*, p. 276.

52. *Ibidem*, p. 159.

53. Cf. Marcel Gauchet et Gladys Swain, *op. cit.*, p. 329.

va sans dire, la portée de la thèse soutenue par Swain dans *Le Sujet de la folie*. Elle montre bien la difficulté de faire de Pinel le champion précoce d'une nouvelle époque « psychologisante » dont Freud, comme psychanalyste, serait l'héritier et l'aboutissant. Pour Pinel, qui réaffirme que « les maladies nerveuses établissent une connexion étroite entre la médecine, l'histoire de l'entendement humain et la philosophie morale »⁵⁴, le sujet, s'il en est, c'est bien encore celui d'un moi psychophysiologique. Il n'est donc pas illogique à ses yeux de penser que les passions, dont le rôle est capital dans l'étiologie de la folie, trouvent leur siège dans le centre épigastrique⁵⁵ et qu'elles se manifestent en même temps, par la médiation du système nerveux, dans l'illusion délirante. C'est dans cet esprit résolument « moniste », où délire et constriction épigastrique sont indistinctement causes et symptômes de l'aliénation, que Pinel concédera à Reil, en 1819, « l'importance d'allier des connaissances étendues en médecine avec celles de l'idéologie »⁵⁶ dans l'étude des maladies mentales.

De la physiologie appliquée aux troubles de l'esprit il faut dire que les Idéologues attendent une contribution qui déborde

54. Pinel cité par Postel dans *Genèse de la psychiatrie*, p. 270. L'idée de la complémentarité de la médecine et de la philosophie prônée par les Idéologues est une idée déjà largement répandue en Europe depuis le milieu du XVII^e siècle. On la retrouve clairement exprimée par H. D. Gaubius, F. Nicholls, La Mettrie, A. Le Camus et Marurat. Cf. à ce propos Kathleen M. Grange, « Contribution of Philippe Pinel », *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 35, (1960), p. 450-451. Rien d'équivoque donc à ce que Pinel ait qualifié son principal ouvrage de *Traité « médico-philosophique »*. Dès 1787 Pinel écrivait dans la *Gazette de Santé* : « Hippocrate, en séparant l'art de conserver et de rétablir la santé des autres sectes de la philosophie, n'en resta pas moins persuadé des grands rapports de la morale et de la médecine [...] La philosophie et la médecine ont eu, dit-on, dans les premiers temps une origine commune. Je voudrais bien que ces deux sœurs vécussent maintenant un peu plus rapprochées et dans une communication plus étroite de lumières réciproques ». [*Gazette de Santé*, 1787, n° 30 (texte édité par Postel in *Genèse de la psychiatrie*, Paris, Le Sycomore, 1981, p. 173 et 178)].
55. *Traité médico-philosophique*, p. 159. Cf. à ce propos Julian Leff, *Psychiatry around the Globe*, Gaskell, Royal College of Psychiatrists, 2^e édition, 1988, Dobbie Typesetting Limited, Plymouth, Angleterre, chap. 4, p. 49 : « The French word *angoisse*, from which *anguish* is derived, was defined in the 19th century as a feeling of constriction in the epigastric region with difficulty in breathing and great sadness. So far, it is clear that words like *anger*, *anguish*, and *anxiety* have a common root, and embody (literally) some of the somatic accompaniments of unpleasant emotion ».
56. Pinel, article « Aliénation mentale », in *Dictionnaire des sciences médicales par une société de médecins et de chirurgiens*, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1819, tome 1, p. 319.

amplement le seul cadre de la médecine et de la clinique des maladies nerveuses. Parlant de Destutt de Tracy, Picavet écrit en effet :

[Destutt de Tracy] attend tout des physiologistes philosophes, spécialement de Cabanis, pour les progrès de l'idéologie. En outre tous les hommes commencent par l'idiotisme enfantin, finissent par la démence sénile et ont dans l'intervalle plus ou moins de manie délirante, suivant le degré de perturbation de leurs opérations intellectuelles les plus profondément habituelles : les études pathologiques feront donc avancer l'idéologie et Pinel, en expliquant comment les fous déraisonnent, apprend aux sages comment ils pensent⁵⁷.

Ce que postule en fait le comte Destutt de Tracy, c'est que la folie n'est pas d'un ordre radicalement autre que la santé mentale. Entre le normal et le pathologique, la différence, comme celle qui sépare l'homme et l'animal, est en effet beaucoup plus de degré que « d'essence ». Il n'y a d'ailleurs pas à strictement parler d'essence humaine mais plutôt des variantes individuelles dans une même espèce, tout comme il y a des écarts et des similitudes de constitution et d'organisation repérables entre les différentes espèces⁵⁸. D'où l'intérêt des études comparées et la pertinence, pour bien connaître l'homme, de s'enquérir de l'organisation des animaux tout comme de celle des fous. Sous ce rapport, Cabanis et Pinel se situent d'emblée dans la tradition naturaliste du XVIII^e siècle. Sacrifiant le privilège exorbitant de l'exclusivité de l'intellect humain à celui du « phénomène humain », comme objet « comparable » dans la sphère des vivants, dans la « zoologie » pour employer le mot de Destutt de Tracy, ils contribuent à l'essor d'une véritable « anthropologie », d'une science interdisciplinaire et empirique de l'homme. Le parti pris de l'unité de la Nature, du continuum inerte-vivant, animal-humain, corps-esprit⁵⁹, omniprésent chez Cabanis⁶⁰, reflète largement ici celui de Condillac

57. Picavet, *op. cit.*, p. 337-338.

58. Condillac formule d'ailleurs clairement l'idée que l'intelligence, comme le jugement, ne sont pas l'apanage exclusif de l'organisation humaine.

59. J'emprunte ici l'expression « continuum corps-esprit » à John O'Neal dont l'excellent article sur l'anthropologie philosophique de Bonnet n'est pas sans rapport avec notre propos. Cf. *Philosophiques*, vol. XIX, n° 1, 1992, p. 87-111.

60. Cf. plus précisément les *Rapports du physique et du moral*, p. 563 et 600. Dans sa présentation de l'œuvre de Cabanis, Cazeneuve souligne que « Cabanis soutient

dont Georges Le Roy dit que son souci majeur fut justement de montrer que « de la sensation la plus simple au raisonnement le plus complexe il y a progrès régulier, sans interruption ni coupure, et que la vie psychologique se déroule d'un mouvement insensible qui exclut tout saut brusque »⁶¹. Le psychisme, en d'autres termes, se construit par voie de complexification à partir de ces éléments simples que sont les sensations et non par la multiplication des causes et des principes. Et comme on ne saurait penser la sensation sans l'organe et le système d'organes qui en est l'occasion nécessaire, il s'ensuit une continuité tout aussi incontournable entre la médecine physiologique et l'idéologie.

La tendance des naturalistes à comparer plutôt qu'à séparer, à rapprocher plutôt qu'à exclure, explique que la folie ne soit plus considérée par les Idéologues comme un vice de « nature », comme un état de « possession » ou de « dépossession » spirituel, ou comme une chute dans l'abîme de l'Animalité et de la Dérison, mais plutôt simplement comme un « trouble » de l'organisation somato-psychique, plus ou moins grave, tantôt intermittent tantôt chronique, comme c'est le cas pour toutes les autres maladies. Entre l'homme sain, tenu de composer avec l'impulsion nerveuse de ses passions, et l'homme périodiquement prisonnier de ses idées fixes, le fossé à vrai dire n'est jamais très large. Le manque de maturité de l'esprit humain étant manifeste dès la petite enfance, on peut penser en effet que, mal éduqué par l'expérience, l'organe cérébral prend facilement très tôt de mauvais « travers ». Et il suffit parfois de vieillir un peu trop pour voir sa capacité de raisonner se défiler sous ses propres yeux. Partant de ces prémisses, Cabanis, en 1802, s'autorise donc à résumer ainsi le point de vue officiel du corps médical sur l'étiologie de la folie :

Toutes les causes inhérentes au système nerveux, dont dépendent souvent le délire et la folie, se rapportent à deux chefs généraux : 1. Aux maladies propres de ce système 2. Aux habitudes vicieuses qu'il est susceptible de contracter. [...] Il faut convenir len effet que souvent la folie ne saurait être rapportée à des causes organiques sensibles [...] et que les altérations nerveuses dont elle

contre Buffon qu'il n'y a pas une différence de nature entre la matière vivante et la matière morte ». Cf. *op. cit.*, p. xxxiii.

61. Georges Le Roy, *La psychologie de Condillac*, Paris, Boivin et Cie, 1937, p. 185. Voir aussi p. 49-50.

dépend échappent à toutes les recherches du scalpel et du microscope. Quoique vraisemblablement dans la plupart des cas de ce genre il y ait de véritables lésions organiques, cependant, tant qu'il est impossible d'en reconnaître les traces, ils doivent tous être rangés dans la même classe que ceux qui tiennent purement aux habitudes vicieuses du système cérébral ; habitudes que nous voyons résulter presque toujours des impressions extérieures et des idées ou des penchans dont ces mêmes impressions sont évidemment la principale source⁶².

Maladie lésionnelle ou habitude vicieuse, la folie, dans les deux cas, a donc ses causes inhérentes dans le système nerveux. Entre le traitement médical qui vise l'organe malade, et, par là, son influence irritante et pathogène, et le traitement moral qui vise à modifier les habitudes cérébrales « en infligeant des punitions ou en voulant rectifier des idées erronées »⁶³, la différence ne peut donc tenir qu'au moyen utilisé, la finalité restant sensiblement la même : rétablir un équilibre fonctionnel dans l'économie animale, supprimer l'influence excessive de certains stimuli internes ou externes et favoriser une distribution plus appropriée de l'énergie nerveuse sur l'ensemble des activités du patient.

D'emblée Pinel s'inscrit dans cette logique qui n'exclut aucune forme d'intervention. D'un côté il admet que si les passions agissent sur l'état des viscères et par là (par voie sympathique) sur l'état du cerveau, certaines « affections de l'âme, comme l'enthousiasme et l'espoir », doivent bien pouvoir « aider [elles aussi] la vertu des médicaments » et même leur en prêter s'ils n'en ont pas⁶⁴. Inversement, il allègue à plusieurs reprises que s'il faut rendre sélectif et modéré l'usage des médicaments ou de la chirurgie, on ne peut jamais pour autant les exclure du traitement de la folie, même dans les cas de manie, cette affection ayant aussi ses prodromes physiques. À propos du recours aux saignées, il affirme par exemple :

Je suis cependant loin de proscrire la saignée ; je ne m'élève que contre son abus. Qu'une hémorragie ordinaire ou devenue habituelle soit supprimée, et qu'il se déclare immédiatement après un état maniaque, on ne peut douter qu'une évacuation sanguine, soit générale, soit locale, par les sangsues ou les ventouses scarifiées

62. *Rapports du physique et du moral*, p. 583 et 586.

63. Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 247.

64. *Gazette de Santé*, 1787 (texte édité par Postel, *op. cit.*, p. 174).

n'ait des avantages très marqués. L'expérience a fait voir dans les hospices qu'une forte saignée prévient quelquefois le retour de l'accès lde maniel⁶⁵.

Parlant du traitement médical dispensé par Gastaldi à l'asile de Charenton, il ne manque pas non plus de louer « l'art et la sagacité » avec lesquels ont été administrés des évacuants, émétiques ou purgatifs, des bains, des douches, des vésicatoires et des boissons délayantes⁶⁶. Il va même jusqu'à concéder une certaine utilité aux bains de surprise⁶⁷ et signale qu'il y a lieu, dans les cas de folie raisonnante, que le traitement moral s'avère impuissant à soulager⁶⁸ (puisque'il n'y a pas dans ces cas « lésion » de l'intelligence ou de l'imagination), d'utiliser les moyens les plus énergiques de la médecine, comme les antispasmodiques, l'opium, le camphre à haute dose, une immersion brusque dans l'eau froide, les vésicatoires, le moxa et de fortes saignées⁶⁹. Mais ce qui ne manque pas d'étonner, c'est que pour cette même folie raisonnante il suggère aussi les « charmes de la musique », les « émotions vives et profondes »⁷⁰ et les « impressions fortes et durables »⁷¹. « Charme de la musique, émotions vives, impressions fortes et durables », au lieu même où devrait s'appliquer en principe le seul traitement médical, voilà bien de quoi nous laisser perplexe quant à la frontière qui peut exister, aux yeux de Pinel, entre le physiologique et le psychique. Où finit l'un et où commence l'autre ? Cette frontière, comme chez Cabanis, est à vrai dire indécidable. Mais ce n'est pas en raison d'un flou, d'une imprécision ou d'une « double lecture », comme semble le suggérer Swain. C'est en raison du présupposé moniste (somato-psychique ou neuro-psychique) sur lequel s'articule l'anthropologie des Idéologues. C'est parce que Pinel adhère inconditionnellement à ce

65. Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 263.

66. *Ibidem*, p. 261.

67. *Ibidem*, p. 261.

68. Dans la folie raisonnante, l'intelligence, estime Pinel, reste intacte et demeure apte à raisonner. Le trouble vient non du délire mais d'une sorte d'impulsion irrésistible qui plonge l'aliéné dans un dilemme entre sa capacité de comprendre ce qui lui arrive et l'impossibilité de refréner certains actes.

69. *Ibidem*, p. 245.

70. *Ibidem*, p. 247.

71. *Ibidem*, p. 248.

présupposé qu'il cherche d'ailleurs à trouver un « complément d'âme », un langage, qui lui permettrait de penser la chair comme pensante, hors de la médecine, mais non sans elle. Or ce complément d'âme, c'est justement l'Idéologie, dans son « versant » rationnel et philosophique, qui est à même de le lui fournir.

Depuis Locke, en passant par Buffon, Bonnet, Helvétius, Diderot, La Mettrie, d'Holbach et Destutt de Tracy, la littérature philosophique offre d'innombrables exemples de dissection et d'analyse du psychisme humain qui rendront par la suite possible, dans le cadre de la clinique asilaire et des sociétés médico-psychologiques, l'élaboration d'hypothèses « dynamiques » sur la folie comme ensemble de « phénomènes » psychopathologiques spécifiques : obsession, hallucination, inhibition des fonctions sensorielles, délire, confusion du moi et du non-moi, automatismes, personnalités multiples, importance de l'imitation, dimension créatrice des associations oniriques, rapports entre l'état léthargique et la difficulté d'accéder au langage⁷², etc. Le discours psychiatrique, l'explication « médico-psychologique » de ces phénomènes a pu émerger parce que, bien avant Pinel, Esquirol ou Georget, on a cessé justement de penser la pensée en termes de substance impalpable pour lui substituer une théorie de la genèse et des opérations mentales. C'est sans contredit l'œuvre de Condillac qui est le plus instructif sous ce rapport. Il faut lire en effet le *Traité des sensations* (auquel fait explicitement allusion Pinel dans sa *Nosographie philosophique*) pour découvrir comment, à travers le sens du toucher et la palpation de cette limite qu'est la surface de son corps, l'homme peut en arriver à développer l'image, puis l'idée d'un moi distinct du monde extérieur, et par conséquent l'amorce d'une impression d'objectivité⁷³. Ce qui signifie que, pour Condillac, le sentiment de réalité, tout comme ce qu'il appelle le « sentiment du moi », de l'individualité, n'est pas d'emblée fourni avec quelque faculté ou quelque instance préexistante naturellement disposée à connaître, mais qu'il y a

72. Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, P.U.F., *Corpus général des philosophes français*, tome XXXIII, (sous la direction de Raymond Bayer), vol. 1, 1947, p. 44.

73. Cette idée se trouve également formulée chez Cabanis au livre X des *Rapports du physique et du moral*, p. 546.

une genèse, une histoire du moi et du sentiment de l'objectivité. Le moi, en effet, est indissociable d'une expérience cumulée de sensations de comparaisons et de continuité, ces notions de comparaison et de continuité renvoyant à des circonstances et à des états nécessairement variables d'un individu à l'autre⁷⁴. Pour Condillac, comme pour beaucoup d'autres philosophes de son temps, la réalité est donc indissociable de la structuration temporelle du moi⁷⁵. De même le moi ne peut être pensé autrement que comme un ensemble de chaînes et de chaînons associatifs plus ou moins stables ou cristallisés⁷⁶. A ce propos, Condillac écrit, dans une veine que ne manquera pas d'exploiter par la suite Esquirol :

A un besoin est liée l'idée de la chose qui est propre à le soulager ; à cette idée est liée celle du lieu où cette chose se rencontre ; à celle-ci, celle des personnes qu'on y a vues ; à cette dernière, les idées des plaisirs ou des chagrins qu'on en a reçus, et plusieurs autres. On peut même remarquer qu'à mesure que la chaîne s'étend, elle se soudivise en différents chaînons ; en sorte que plus on s'éloigne du premier anneau, plus les chaînons s'y multiplient [...]⁷⁷.

A cette idée d'un moi structuré en grappe, Condillac ajoute qu'il n'y a pas de sensation constitutive du moi qui ne repose sur l'association des objets sentis avec la sensation du plaisir ou de la douleur éprouvée à leur contact. Fondamentalement, dit-il, aucune manière d'être ne laisse le moi indifférent⁷⁸, plaisir et douleur nous poussant à rechercher ou à privilégier toujours certaines sensations⁷⁹, à les associer et à les lier, et à y fixer notre attention⁸⁰. D'où les besoins et les habitudes de toutes sortes que

74. Cf. Condillac, *Traité des sensations*, p. 251-252 ; cf. aussi Georges Le Roy, *op. cit.*, p. 47 ; 143-144 ; 151-152.

75. A tel point que Voltaire sera amené à suspecter Condillac d'être un idéaliste et de reproduire à sa manière l'impitoyable erreur de Berkeley. C'est une des raisons qui amèneront Condillac à compléter son premier *Traité sur l'entendement* par le *Traité des sensations*.

76. Cf. *Traité des sensations*, p. 227. Il faudrait préciser : le moi, selon Condillac, c'est la mémoire comme fond d'où peut naître le désir, c'est-à-dire la volonté d'une fin en vue de satisfaire la sensation d'un besoin.

77. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 67-68. On reconnaîtra dans ce « premier anneau » de Condillac le prototype de « l'idée-mère » de la chaîne délirante que développera Esquirol dans son *Traité des passions*.

78. Cf. *Traité des sensations*, p. 259.

79. Cf. *Traité des sensations*, p. 227.

80. Condillac réitère à plusieurs reprises le rapport de proportionnalité entre

nous contractons, celles-ci se trouvant fortifiées par la réitération calculée des « différents degrés de plaisir ou de peine » ou finissant au contraire par s'estomper et s'évanouir, faute de trouver occasion, intérêt et plaisir à se reproduire⁸¹. Certaines de ces habitudes peuvent être si vives qu'on en devienne même incapable de réfléchir, la réflexion impliquant toujours une mobilité dirigée de l'attention, c'est-à-dire une certaine latitude en regard de l'urgence de nos besoins⁸² et des associations d'idées qui nous les signalent. Il arrive en effet que certains souvenirs, parce que liés à un plaisir intense et requérant toute l'attention, débordent en intensité certaines sensations actuelles⁸³. L'état passionnel, qui est toujours corrélatif à la résurgence d'un besoin, vient de là, c'est-à-dire d'un « désir dominant »⁸⁴. Il correspond alors toujours « dans l'âme, là une suite d'idées qui lui est propre, et dans le corps là une suite correspondante de mouvements »⁸⁵ qui, passés à l'état d'habitude, semblent agir « comme une cause supérieure en nous sans nous, le corps et l'âme se conduisant par instinct [...] et sentant le poids d'une impulsion étrangère »⁸⁶. Sorte d'automatisme, de contrainte aveugle, qui peut contribuer, certes, à former la volonté, en orientant l'action vers « l'expérience

l'attention et le degré d'intensité ou de vivacité d'une sensation. Cf. *Traité des sensations*, p. 228.

81. *Ibidem*, p. 231.

82. Cf. *Traité des animaux*, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, P.U.F., *Corpus général des philosophes français*, tome XXXIII (sous la direction de Raymond Bayer), vol. 1, 1947, p. 374.

83. Cf. *Traité des sensations*, p. 225. Cf. aussi p. 228 : « [...] le bonheur passé se réveille avec d'autant plus de force qu'il diffère davantage de la sensation actuelle. L'émotion qui l'a accompagné se reproduit en partie et déterminant vers lui presque toute la capacité de sentir elle ne permet pas de remarquer les sentimens agréables qui l'ont suivi ou précédé. ».

Déjà dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Locke semble admettre comme plausible l'existence d'associations devenues en quelque sorte automatiques et parasitaires, qui viennent se mêler à nos sensations et perturber ainsi notre perception. Cf. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, p. 99. Cf. à ce propos Georges Le Roy, *op. cit.*, p. 155.

84. Cf. *Ibidem*, p. 232.

85. *Traité des animaux*, p. 374.

86. *Ibidem*, p. 374. Pinel me semble donc se tromper lorsqu'il dit que la psychologie de Condillac ne peut rendre compte de la folie raisonnante, plus exactement de ce qu'il appelle la fureur maniaque sans délire, sans lésions des fonctions intellectuelles. Cf. Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 243.

d'avoir satisfait un pareil désir et vers l'intérêt qu'il le soit encore »⁸⁷, mais qui peut aussi obnubiler notre perception. D'autant que la prééminence de l'imagination, propre à l'état passionnel, tend à modifier l'ordre des chaînons de nos souvenirs dans le sens de notre intérêt et à « retracer avec tant de force les choses passées qu'elles paraissent présentes »⁸⁸. D'où l'effet d'illusion, dit Condillac, « si le mouvement de la sensation commence au cerveau et s'étend jusqu'à l'organe » et s'il n'est pas pondéré par l'attention que requiert l'impression sensorielle d'un objet présent⁸⁹. L'une des façons les plus sûres pour remédier à cet envahissement de la vie psychique, c'est donc de cultiver la curiosité qui naît avec le sens du toucher avec l'espérance de trouver dans le monde extérieur réponse à notre quête de plaisir. Plus nous trouvons, en effet, à notre portée, hors de nous, de quoi satisfaire nos besoins, dit Condillac, « moins notre imagination s'exerce sur les sensations et plus elle perd de son activité »⁹⁰. Mais s'il faut savoir entretenir sa curiosité, il faut aussi savoir la limiter et la contenir. Le désordre de l'esprit vient aussi en effet de ce que « la curiosité nous invite à nous instruire de mille choses qui nous sont étrangères, de l'incapacité d'observer avec ordre toute cette variété », et de l'impuissance « où nous sommes [alors] de porter de nous-mêmes des jugemens »⁹¹.

La raison impliquant une certaine latitude en regard de nos besoins, Condillac la situe de préférence dans les temps de calme et de relâchement qui nous permettent de comparer de façon plus élaborée nos sensations mémorisées, de juger⁹² et d'imaginer, par associations nouvelles, des scénarios aptes à nous faire corriger nos erreurs passées⁹³. Dans son *Traité des animaux*, il précise que la raison c'est justement « la mesure de réflexion que nous avons

87. *Ibidem*, p. 233.

88. *Traité des sensations*, p. 229.

89. *Ibidem*, par. 38, p. 231. Cette idée sera par la suite exploitée abondamment par les idéologues et les premiers aliénistes, dont Cabanis à propos du rêve et du délire, et Esquirol à propos de l'hallucination.

90. *Ibidem*, p. 296.

91. *Traité des animaux*, p. 375.

92. *Traité des sensations*, p. 226.

93. D'où l'avantage, pour réfléchir pertinemment de privilégier les moments de calme où l'attention de l'esprit n'est pas mobilisée par ses passions.

au-delà de nos habitudes ». Les habitudes ne suffisent en effet que lorsque les circonstances sont telles qu'on n'a qu'à répéter ce qu'on a appris⁹⁴. Leur inertie, leur manque de souplesse, fait qu'elles finissent toujours par se combattre mutuellement, et par devenir sources de contradictions. Raisonner consiste donc à assouplir nos habitudes, à les adapter au caractère fluctuant des circonstances, mieux, à les jouer les unes contre les autres, en découvrant les ressorts qui les sous-tendent et en mettant délibérément notre plaisir dans les objets compatibles avec notre vrai bonheur⁹⁵.

Une fois connu, dit en effet Condillac, le principe d'une passion est déjà à moitié vaincu. [...] Pour corriger nos habitudes, il suffira donc de considérer comment elles s'acquièrent, comment, à mesure qu'elles se multiplient, elles se combattent, s'affaiblissent et se détruisent mutuellement. Car alors nous connaissons les moyens propres à faire croître les bonnes et à déraciner les mauvaises [...]. [Comme] l'esprit de l'homme ne demande qu'à s'instruire et que, même quand les passions [nous] subjuguent, nous avons toujours dans notre raison et dans les ressorts mêmes de nos habitudes de quoi vaincre nos défauts, [...] il y a donc toujours en nous de quoi rétablir l'ordre dans notre esprit⁹⁶.

Quiconque a fraîchement en mémoire le *Traité médico-philosophique* comprend de suite que Pinel ait introduit son ouvrage en soulignant « qu'il serait impossible au médecin de tracer toutes les altérations des fonctions de l'entendement humain, s'il n'avait profondément médité les écrits de Locke et de Condillac ». Les similitudes entre Condillac et Pinel sont en effet nombreuses, la plus frappante tenant sans doute à ce fameux « reste de raison », à cette rationalité résiduelle qu'aucune passion, au dire de Condillac, ne saurait jamais entièrement subjugué et qui tient toujours ouvert le chemin de retour vers les Lumières là où il y a désordre de l'esprit. Il y a aussi, corollairement je dirais, cette théorie de la pensée comme chaîne d'associations de sensations, devenues idées par associations de comparaison, que Pinel, au crépuscule de sa carrière, rappellera

94. *Traité des animaux*, p. 363.

95. *Ibidem*, p. 374.

96. *Ibidem*, p. 377.

encore, en des termes devenus pratiquement orthodoxes⁹⁷. Si, pour Pinel, la folie ne peut être que partielle, c'est que le psychisme, justement, est construit en grappe et que ce qu'on nomme folie ne concerne pas l'esprit comme totalité et substance, mais l'actualisation de certaines potentialités délirantes, c'est-à-dire la prééminence pathologique de certaines branches, de certains segments associatifs du psychisme. Mais ce qui étonne encore plus quant aux similitudes avec Condillac, c'est bien cette théorie du « désir » qui veut que la passion tienne moins sa force de l'association des idées elles-mêmes qu'aux impressions de plaisir ou de douleur auxquelles ces idées se trouvent elles-mêmes associées. La pensée, chez Condillac comme chez Crichton, auquel Pinel se réfère comme à l'un de ces « idéologues » anglais qui l'ont impressionné, est indissociable de l'affect⁹⁸. C'est par lui que la passion pour une idée se fait « animale »⁹⁹, c'est-à-dire nerf (maladie nerveuse), au point de s'accompagner d'innombrables effets sur les états corporels¹⁰⁰. C'est aussi par lui qu'elle tient son pouvoir d'immobiliser et de retenir l'attention, et donc de subjuguier l'imagination, comme un corps étranger plus présent à l'esprit que les objets immédiatement présents aux sens de l'aliéné. Le plaisir, explique en effet Pinel, peut naître ou

[...] directement de la *possession* d'un objet relatif à notre conservation et à notre bonheur, ou bien d'un simple souvenir qui nous le rend comme présent, car nous rappelons avec intérêt les scènes de nos premières années, les folies de la jeunesse, les émotions anciennement éprouvées de la bienveillance, de l'amitié, de l'amour, de l'admiration, de l'estime¹⁰¹.

Sous ce rapport, la folie tient essentiellement au privilège excessif que l'aliéné accorde involontairement à certaines

97. Cf. Pinel, article "Aliénation mentale", in *Dictionnaire des sciences médicales par une société de médecins et de chirurgiens*, p. 313.

98. Pinel reprend en les assumant en substance ces mêmes idées. Cf. *Traité médico-philosophique*, p. xxii, xxxv, 157 et 253. A propos de la folie raisonnante en particulier, où le maniaque est porté comme malgré lui à assouvir un plaisir féroce, Pinel parle de perversion des fonctions affectives.

99. *Ibidem*, p. xxii.

100. *Ibidem*, p. xxxviii et 157.

101. *Ibidem*, p. xxxv.

idées¹⁰². L'intensité de l'idée exclusive, dominante, tient fondamentalement au fait que pour l'espèce humaine « les sensations de peine ou de plaisir avertissent l'homme de pourvoir à la conservation de son existence, à la propagation de son espèce ou à la protection de l'âge tendre et lui impriment des désirs pour échapper aux unes et pour jouir des autres »¹⁰³. Chez l'aliéné, elle tient plus circonstanciellement au fait qu'il récupère son plaisir, autant que sa souffrance, par la « fixation » de son attention sur l'objet émollient de son délire. Le souvenir tient lieu ici de réalité perdue autant que son intensité réparatrice rend l'aliéné plus passionné, plus vulnérable et plus sensible encore à ce que Condillac appelle la privation (la frustration, la castration, diront les psychanalystes). Faisant allusion aux souvenirs imaginaires, fantaisistes (que Freud attribuera plus tard dans un tout autre contexte théorique à la fonction du Moi idéal), Pinel écrit en effet :

C'est le prestige qui orne de dons célestes un objet aimé, fait voir en lui le degré le plus éminent de beauté, de grâces, d'élévation de caractère, donne lieu aux désirs les plus véhéments et fait éprouver par les contrariétés toutes les fureurs et le désespoir de l'amour. Une sensibilité morale portée à l'excès ne rend pas moins insupportables les peines les plus légères comme les moindres privations de plaisir, et de là viennent l'extrême vivacité des désirs et les passions les plus violentes si on leur oppose un obstacle¹⁰⁴.

Ces désirs « factices », comme les qualifiait Cabanis, « toujours irrités et si rarement satisfaits »¹⁰⁵, impliquent la dominance de certains souvenirs qui, passés à l'état d'habitudes, peuvent, selon Condillac, agir « comme » des mouvements instinctifs¹⁰⁶. La folie raisonnante, la folie « sans délire », sans idée

102. *Ibidem*, p. 21-22 et 232 : « Il n'est pas rare de voir quelques aliénés plongés, pendant leurs accès, dans une idée exclusive qui les absorbe tout entiers, et qu'ils manifestent dans d'autres moments. [...] C'est dans l'extrême intensité d'une idée exclusive et propre à absorber toutes les facultés de l'entendement que consiste la mélancolie, et c'est ce qui fait la difficulté de la détruire. »

103. *Ibidem*, p. xxv.

104. *Ibidem*, p. xxv-xxvi.

105. *Ibidem*, p. xxv.

106. Pour Condillac, la notion d'instinct renvoie non à la programmation génétique de certains comportements, mais à des comportements spontanés basés sur des associations précoces elles-mêmes fondées sur l'expérience du plaisir et du déplaisir.

dominante et sans lésion de l'intelligence¹⁰⁷, avec seule lésion de la volonté, ce qu'on appellera plus tard l'impulsion irrésistible du psychopathe, tient ultimement à cette « atrocité automatique » à laquelle fait allusion Pinel dans son *Traité*¹⁰⁸ estimant, manifestement à tort, que ni Locke ni Condillac ne sauraient en rendre compte¹⁰⁹.

Dominance donc de certains désirs fortement ancrés dans la mémoire sensorielle, dans les habitudes cérébrales et dans « la sensibilité profonde, qui constitue en général le caractère des maniaques, et qui les rend susceptibles des émotions les plus vives et de chagrins concentrés »¹¹⁰. Pour Pinel, il y a en effet chez les aliénés maniaques une hypersensibilité, une prédisposition nerveuse à contracter des désirs factices, tout comme chez les femmes hystériques il y a, en raison de leur sexe et de « leur extrême sensibilité » naturelle, une exposition plus grande « aux maladies nerveuses » et à la « vivacité incoercible de l'imagination »¹¹¹. Ce qui, dit-il, n'est qu'une raison de plus de vaincre

107. Cf. *Traité médico-philosophique*, p. 155 et 243.

108. *Ibidem*, p. 20.

109. Cf. Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 13, 81 et 149. L'accès de « folie sans délire » porte bien au fond lui aussi sur un contenu délirant à savoir, par exemple, ce besoin impératif chez certains aliénés de « tremper leurs mains dans le sang et de déchirer les entrailles de leurs semblables » (*ibidem*, p. 20). Pinel semble vouloir dire cependant que c'est en marge de tout scénario intentionnel qu'apparaît ce besoin irrésistible. L'impulsion échappe donc au traitement moral dans la mesure où, s'appuyant sur la logique même du délire, l'aliéniste s'adresserait à la capacité de son patient de raisonner et de corriger son illusion. Ce qu'omet de dire Pinel, c'est que pour Condillac, l'habitude a justement cette propriété de pouvoir exister, avec tout son poids d'inertie et sa charge passionnelle, comme un corps étranger. Chez Condillac, l'absence de délire ne signifie pas l'absence d'habitudes compulsives, puisqu'il affirme que les passions *semblent* agir d'autant plus « comme une cause supérieure en nous sans nous, le corps et l'âme se conduisant par instinct et sentant le poids d'une impulsion *étrangère*, qu'elles sont passées à l'état d'habitude ».

110. *Ibidem*, p. 36.

111. Pinel cité par Postel in *Genèse de la psychiatrie*, p. 271. Qui saurait dire dès lors si la cause de la manie ou de l'hystérie est dans la prédisposition ou dans les circonstances qui fournissent à l'imagination l'objet de ses passions ? Ce nœud gordien, cette aporie principielle, qui illustre bien le principe déroutant de la réversibilité étiologique cher à Pinel, ne peut être tranché. En un sens, la prédisposition nerveuse est essentielle à la genèse de la passion et du délire, mais la passion est tout

leurs passions. Pinel, qui rejoint ici une intuition qui fera la fortune de Morel, croira ne pouvoir vaincre ces passions que par la contre-dominance d'un « appareil de crainte »¹¹² et de « terreur salulaire »¹¹³, par une « fermeté inflexible »¹¹⁴, par une « opposition ferme et invariable aux idées dominantes »¹¹⁵ ou par une « répression énergique et un état de dépendance »¹¹⁶. Au besoin, un choc ou une impression assez vive pour ébranler la puissance de ce corps étranger qu'est l'habitude passionnelle¹¹⁷. Cette cruauté réfléchie et calculée de la part de l'aliéniste, sans emportement ni faiblesse, ne surprend pas si on conçoit que c'est bien à une puissance aveugle, obstinée et intégrée dans les fonctions physiologiques, qui déborde donc le « bon vouloir » de l'aliéné, qu'estime devoir s'attaquer Pinel. Quoi de plus opiniâtre en effet qu'une habitude invétérée, d'autant plus intraitable qu'on lui a donné tout le temps d'établir son empire sur le corps et l'esprit en privant l'aliéné d'une réclusion diligente dans l'asile ? Pour Pinel, le traitement moral ne peut donc se restreindre à un simple rappel de l'aliéné à sa lucidité résiduelle. Avant que renaisse chez l'aliéné le « désir » de concourir lui-même à sa guérison, il faut d'abord écarter le patient de sa famille, de son milieu, qui lui fournit toutes les occasions de « fortifier » ses habitudes. Tel est le premier sevrage. Puis il faut que l'aliéniste sache aussi lui imposer sa propre volonté, c'est-à-dire cette moralité raisonnable qu'il est censé incarner et à laquelle résistent ce que Pinel appelle les travers et les caprices de l'aliéné. Discipline imposée par le moyen de stratégies d'intervention puissantes qui remettent en jeu les ressorts primitifs de l'être humain, ceux-là mêmes qui préludent à la naissance de la folie : le désir de jouir et la crainte de souffrir. Sous ce rapport disciplinaire, il n'y a pas vraiment différence de nature mais plutôt différence de degré entre la perspective de Pinel et

autant essentielle à son inscription comme habitude dans le système nerveux, ce qui par le fait même renforce la prédisposition.

112. *Ibidem*, p. 36, 60-61, 64 et 90.

113. *Ibidem*, p. 42 et 47.

114. *Ibidem*, p. 36 et 52.

115. *Ibidem*, p. 61.

116. *Ibidem*, p. 66 et 192-193.

117. *Ibidem*, p. 60, 70 et 247.

celle d'un Leuret dont la méthode consistera, d'après le témoignage d'un contemporain, à « détourner à tout prix l'aliéné de ses idées folles en l'empêchant d'en parler et même en le forçant de les rétracter et à le ramener aux idées sensées, en le forçant à parler sensément »¹¹⁸. Loin d'engager l'aliéniste sur la piste de l'inconscient, le traitement moral semble bien plutôt conçu comme un ensemble de mesures destinées dans un premier temps à l'interruption, au « détournement » ou au refoulement du délire.

L'exercice d'un appareil de terreur n'exclut évidemment pas aux yeux de Pinel que l'aliéniste doive recourir à des moyens subtils, en jouant par exemple, comme le suggère Condillac, une passion contre une autre, en faisant en sorte qu'une passion nouvelle en combatte, en affaiblisse et en détruise une ancienne, que ce soit : *a*) en attirant l'attention du patient sur de nouveaux besoins « par des impressions énergiques et longtemps continuées sur tous ses sens externes »¹¹⁹ – travail, distractions, promenades, musique, théâtre¹²⁰ – ce qui répond à la règle de la « satisfaction hors de soi de ses besoins » énoncée par Condillac ; *b*) en empêchant en tout temps le malade de se complaire dans l'oisiveté et la sédentarité, ce qui répond à la règle condillacienne de l'atrophie des mauvaises habitudes par manque de répétitivité et de renforcement ; *c*) en trompant son esprit par une illusion plus forte que celle dont il souffre déjà¹²¹, ce qui répond à la règle d'intensité ; ou *d*) en suscitant chez l'aliéné une « lutte intérieure » entre ses comportements hostiles et la crainte d'un châtiement pénible¹²² dont, par-dessus tout, la perte de l'estime de l'aliéniste.

La constante du traitement moral, ce qui en fait une thérapie « révolutionnaire », c'est en effet que l'aliéniste doit savoir aussi se gagner le respect de ses patients. Le traitement moral se

118. *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, Pierre Larousse, 1874, article "Aliénation mentale".

119. *Traité médico-philosophique*, p. 184. Cette idée est présente chez F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions*, London, J. Osborn and T. Longman, 1728, p. 88. Elle l'est aussi chez Cogan et Falconer.

120. *Ibidem*, p. 75, 86 et 88.

121. *Ibidem*, p. 233-237.

122. *Ibidem*, p. 22, 26, 42, 46, 82.

démarque en cela de toute brutalité qui puisse être perçue comme gratuite. Il implique la compassion, une fermeté empreinte de douceur, tout comme il implique un contact personnel réitéré entre l'aliéniste et ses patients. Pinel y revient et y met beaucoup d'insistance. Non par simple souci d'humanisme, comme on l'entend souvent, mais parce qu'il y va de la théorie et de la méthode. La « philanthropie pure et franche » a tout à voir en effet avec la science. En d'autres termes, la compassion de l'aliéniste ne peut procéder d'un élan aveugle de générosité ou d'un vague sentiment de tendresse. Elle est au contraire une composante raisonnée de la cure, car c'est « l'expérience la plus constante qui apprend que pour rendre durables et solides les effets de la crainte, ce sentiment doit s'allier avec celui de l'estime *à mesure que* la raison reprend de ses droits »¹²³. Là où il n'y a pas d'attachement, estime Pinel, il n'y a ni crainte, ni regret, ni désir d'obéir et d'apprendre. La crainte de la peine ne va jamais sans la mémoire d'avoir joui. Tout comme le désir de jouir repose lui-même sur le souvenir de la privation. Telle est la loi du désir. Telle doit donc être la loi de la cure. À mesure que l'aliéné récupère de son pouvoir de raisonner et de s'amender, à mesure qu'il apprend à se soumettre et à obéir, l'aliéniste devra en conséquence savoir doser proportionnellement sa mansuétude. La resocialisation de l'aliéné renvoie donc ultimement à un calcul de cumulation et de gradation des plaisirs, à une échelle de mérite, qui ne peut s'appliquer que par étape. Il faut pour cela déployer patience et imagination. Car pour arriver à « réformer » ainsi l'aliéné, il ne suffit pas de connaître les ressorts universels de la « nature » humaine. Il faut aussi connaître les particularités, les intérêts, les goûts et les craintes de chacun. D'où l'importance d'une anamnèse « utilitariste » qu'on aurait tort de confondre avec la quête d'un contenu refoulé.

Conclusion

Les considérations qui précèdent montrent que la théorie du traitement moral n'est pas née de toutes pièces de l'intuition fulgurante de Pinel, pas plus que la « révolution pinélienne » n'a été inspirée par la seule clinique à Bicêtre ou à La Salpêtrière. La

123. *Ibidem*, p. 65.

notion de traitement moral doit être entendue chez Pinel dans un cadre qui cherche à transposer et à concrétiser, dans le champ de la clinique asilaire, les présupposés déjà établis et de la physiologie et de la « psychologie », terme condillacien, auquel les Idéologues préféreront celui, moins métaphysique, d'idéologie. Discours dominant, après la crise du cartésianisme, l'Idéologie doit beaucoup à Locke, mais aussi aux idées libérales et scientifiques anglaises importées en France au XVIII^e siècle par bon nombre de protestants chassés d'Angleterre¹²⁴. Point étonnant alors que la théorie du traitement moral, qui prélude à la naissance de la psychiatrie, apparaisse presque simultanément à la Retraite d'York et à Bicêtre, et un peu partout en Europe, comme une sorte de secret de polichinelle, sans que l'on ne sache trop à qui en revient exactement la paternité¹²⁵.

Nombreux sont les historiens de la psychiatrie qui ont conclu que Pinel, en révélant soi-disant ce secret dans son *Traité médico-philosophique*, avait ouvert grand d'un seul coup la voie de la « psychogenèse » et de la « psychothérapie » des maladies mentales. Pinel, le premier, aurait eu l'intuition fulgurante de l'origine psychique des troubles mentaux et c'est la raison qui l'aurait incité à libérer les insensés de leurs chaînes pour les restituer à l'air libre, pour les rendre d'abord à eux-mêmes, puis à tous les privilèges de la vie en société. L'esprit de sa démarche, dit-on, aurait été trahi par les successeurs d'Esquirol pour être

124. Cf. à propos de l'influence des idées anglaises sur Condillac et le mouvement de l'Idéologie, Georges Le Roy, *op. cit.*, p. 8 et ss.

125. Parmi les tout premiers promoteurs du traitement moral, on compte Daquin, Pargeter, Ferriar, Mason, Tuke, Reil et Langemann. Cf. à ce propos Roy Porter, *Mind Forged Manacles : A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, London, Athlone, 1987 ; Cf. aussi G. Mora et J. L. Brand (dir.), *Psychiatry and its History*, Springfield, C. C. Thomas Publisher, 1970, p. 4. Pour plus de détails sur les origines et l'application du traitement moral en Angleterre avant et durant la dernière décennie du XIX^e siècle, voir Andrew Scull, *Social Order/Mental Disorder*, Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 80-94. Michèle Ristish de Groote rapporte que bien avant Pinel, tout au cours du XVIII^e siècle, à Saint-Lazare, « on continue de démontrer aux délirants l'inanité de leurs convictions. La douceur et la persuasion sont censées avoir raison de la maladie ». Selon elle, les distractions et le fait d'attirer l'attention du patient mélancolique sur une idée heureuse, sont déjà présentes dans l'œuvre des médecins Théophile Bonnet (fin XVII^e siècle) et Baglivi (Cf. *La folie à travers les siècles*, Paris, Robert Laffont, 1967, p. 115-116, 144).

ensuite scotomisé par la psychiatrie organiciste¹²⁶, héritée de Griesinger. Ce n'est que sur la fin du XIX^e siècle, avec von Monakow¹²⁷ et Freud, qu'on aurait enfin renoué avec l'intention pinélienne¹²⁸. Il s'agit là d'un schéma classique en trois actes, où le héros renaît finalement de ses cendres et finit par triompher des misères qu'on lui a faites.

Il y a là non seulement simplification et oubli quant à l'ancrage de l'œuvre de Pinel dans la philosophie matérialiste et le physiologisme du XVIII^e siècle – ce que j'ai tenté de montrer – mais aussi quelque chose comme un anachronisme que ne manque pas de reproduire à sa manière Gladys Swain¹²⁹ lorsqu'elle force le texte pinélien relatif au traitement moral dans le sens d'une stratégie « d'écoute », mi-sympathique, mi-distante, du « sujet clivé », l'aliéniste se mettant en quête de « l'invisible », de celui qui ne se montre pas. La psychiatrie naîtrait ainsi, avec Pinel, de la reconnaissance d'un au-delà du visible, de la division du « sujet » en sujet manifeste et en sujet caché. Pour Swain, le sujet clivé serait justement, durant la crise maniaque, en relation de « demande » vis-à-vis Pinel par la partie ombrée mais saine de sa « subjectivité », en somme par ce que Pinel estime être encore en lui un reste de « raison ». Partant, le traitement moral garantirait non seulement que la « subjectivité » aliénée puisse dans le pire des cas de démence, prétendre toujours à l'humanité, mais qu'elle puisse aussi en principe aspirer vraiment à la guérison, la manie ne pouvant jamais être totale.

126. Gladys Swain, *Le Sujet de la folie*, p. 109.

127. H. Baruk, *La psychiatrie française de Pinel à nos jours*, Paris, P.U.F., 1967, p. 30. Baruk écrit en effet : « La psychiatrie moderne est née d'un élan philanthropique et moral qui a créé les réformes et les progrès scientifiques. On peut toutefois diviser cet élan moral dans la psychiatrie moderne en trois périodes : une période d'élan moral intense à la suite de Philippe Pinel, une période régressive lque Baruk fait commencer avec Leuret, enfin une période de reprise du courant moral ».

128. C'est, entre autres, l'hypothèse de Baruk, qui, dans le cadre de cette dialectique un peu grosse, considère Freud comme un « spiritualiste exclusif, systématique et immoral ». Baruk semble toutefois se contredire puisqu'il n'hésite pas à parler simultanément de la doctrine « instinctive » de Freud. Cf. H. Baruk, *La psychiatrie française de Pinel à nos jours*, Paris, P.U.F., 1967, p. 24.

129. Pour tout le paragraphe qui suit, cf. Gladys Swain, *Le sujet de la folie*, en particulier p. 51-52, 58, 71, 80-82, 86, 93, 99-100, 102-103 et 105.

Que Pinel soit humaniste et philanthrope, qu'il soit fin psychologue, qu'il estime que « derrière » la folie de l'aliéné, il y a une disposition à guérir, une flamme irréductible, une lueur d'espoir, une once de lucidité qui fait toute la « différence », on doit en convenir. On peut même admettre qu'entre Pinel et Freud il y a des similitudes parmi lesquelles il faut compter l'économie des plaisirs et des peines (qu'on retrouve aussi chez les épicuriens et les stoïciens), le « manque » et la « privation » comme source du désir et la fonction de pseudo-réparation que remplit l'imagination et le délire comme passion fantasmatique. Ce qui est aussi vrai de Condillac, de Destutt de Tracy et de plusieurs autres Idéologues. Mais ce qui me semble particulièrement hasardeux, c'est d'attirer Pinel dans le champ freudien, par le détour du lacanisme. Car Pinel, après tout, n'est pas à ce point différent de ses contemporains qu'il puisse annoncer un grand « secret », qui sera infailliblement trahi, et que Freud finira par articuler clairement sous les noms de refoulement, de clivage et de symptôme de l'inconscient du désir. On ne peut, autrement dit, appliquer à Pinel des concepts comme ceux de « clivage » et de « tiers », et multiplier ainsi les analogies, sans introduire des difficultés insurmontables. Pour Pinel, et jusqu'à nouvel ordre, la folie, interprétée dans le cadre de la psycho-physiologie des Idéologues, ne peut être au sens strict une « maladie du sens », comme le soutient Swain, en ce que le symptôme tiendrait justement lieu de langue tronquée, de bavardage équivoque et allusif, de métaphore, là où ça ne parle plus, mais là où ça pourrait peut-être encore parler. Mais rien ne s'oppose par contre à ce que la manie intermittente, telle que l'entend Pinel, soit bien, à la limite, une maladie du sens, si on entend par là, non une « substitution » du délire à la Parole, où le délire serait à « décoder » comme langage « conséquent » d'une « autre scène », mais l'ingérence ou l'effraction d'une « habitude cérébrale vicieuse », d'une chaîne d'idées morbide et incrustée qui affecte la logique du dire en le rendant inaudible ou inconséquent en regard des canons alors connus du raisonnable. En d'autres termes, l'inconscient pinélien, s'il en est un, ce n'est point l'inconscient du refoulé interpellant l'aliéniste dans la sphère d'une subjectivité barrée et dédoublée. C'est bien plutôt le mouvement inerte d'une association passée à l'état d'habitude nerveuse saillante, sur le mode de cet inconscient organique dont parle

Cabanis¹³⁰, mais dont la provenance serait sensorielle et le dépôt « neuro-psychique » la mémoire. En sorte que, par association et « sympathie » visuelle, un objet apparaissant dans le champ de perception de l'aliéné pourrait même en « déclencher » automatiquement la résurgence¹³¹. Qu'on songe à ce propos au « tailleur d'habit » auquel fait allusion Postel¹³² et que Pinel croit pouvoir guérir en imaginant un scénario capable de le méduser et de « l'impressionner » là exactement où il bute. On ne peut douter que Pinel, qui n'a d'autre but que de briser et de vaincre l'idée fixe qui l'obsède, se méprend justement sur le « sens » du délire qui, pour lui, se réduit à sa « littéralité » tyrannique. D'où la croyance de Pinel quant à la pertinence d'intervenir sur le signifiant lui-même, sur le symptôme, sur l'association d'idées comme entité réifiée, en lui donnant, par un tour de passe-passe ingénieux, une direction inversée où la « vérité » du sens se trouve, pour la bonne cause, sacrifiée au plaisir du sens. A un affect douloureux, associé à un fantasme de culpabilité, Pinel estime en effet pouvoir substituer une impression agréable. D'où s'ensuivrait la guérison. On est assurément ici bien loin et de Freud et de la psychanalyse.

S'il fallait lire Pinel à travers quelque grille contemporaine, il me semble que ce serait le behaviorisme qui conviendrait le mieux, et qui serait le plus conciliable avec la perspective matérialistes et associationnistes de l'Idéologie. Car ce qui semble compter pour Pinel, c'est bien l'aptitude du fou à désapprendre ce qui ne convient pas et à réapprendre du citoyen éclairé ce qu'il n'a pas bien appris. D'où l'importance de l'aliéniste comme médiateur, comme celui qui, à force de fréquenter et de connaître chacun de ses patients, peut dénicher à la fois le mal et le remède, la singularité exclusive du thème délirant et le moyen de le « désamorcer ». L'arraisonnement de l'aliéné, le rappel de son aptitude à diriger son attention ailleurs que sur l'objet de son délire, moyennant récompense et plaisir, mais aussi peur et inhibition,

130. Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, livre X, p. 560.

131. D'où l'idée de Pinel, exprimée dans son *Traité*, de priver les patients affectés de délires religieux de tous les objets de culte qui pourraient réveiller et entretenir leurs délires.

132. Jacques Postel et Claude Quétel, *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Toulouse, Privat, 1983, p. 151-152.

apparaît alors comme le moyen le plus sûr pour extirper les conduites indésirables. Rééducation à la retenue, à l'auto-répression, à l'acceptation des contraintes, mais réapprentissage aussi de certaines formes de plaisir convenues, qui aident à l'accomplissement d'activités utiles et qui reconduisent en principe l'aliéné à la jouissance du « réel » qu'autorise le partage avec ses semblables. Cette rééducation ne saurait assurément aller sans douleur pour le patient et sans fermeté de la part de l'aliéniste. La folie en appelle en effet à la « correction » et au redressement des « idées fausses », associées au plaisir « égoïste », ce qui implique, dans le camp de l'aliéné, le renoncement aux bénéfices de son délire et son consentement aux contraintes de l'asile. Pinel estime qu'à vouloir être trop bon, l'aliéniste ne peut en effet que nuire à l'amélioration de son patient. Tout comme dépourvu d'indulgence, il risque aussi d'annuler son désir de s'amender pour obtenir *hic et nunc* sa part de plaisir. Il n'ignore pas que, contraints indûment, les aliénés ne manquent jamais de récupérer leur jouissance dans l'agitation et le désordre. Ce en quoi ils montrent bien qu'ils sont toujours sains d'esprit. Mais cette façon de voir n'implique aucunement que le traitement moral soit conçu par Pinel comme la restitution au patient d'une « vérité » qui lui appartiendrait en propre et qui motiverait, comme telle, l'écoute de l'aliéniste. Car s'il y a dans le délire de l'aliéné beaucoup à « entendre », il n'y a, pour Pinel, rien à « écouter ». La compassion de l'aliéniste, son attitude bienveillante est rationnelle et stratégique : elle vise lucidement et de la façon la plus humaine possible la « servitude volontaire » de l'aliéné pour emprunter le mot de La Boétie. Car pour changer les habitudes et les mœurs, il faut dans une certaine mesure être craint. Mais pour être craint, il faut aussi savoir se faire aimer. L'efficacité de la « cure » tient à la « juste mesure ». Rien donc de flottant dans l'écoute puisque de toute façon c'est du dehors que les choses viennent. Sans doute est-ce là ce qui fait toute la différence entre « l'autorité » de l'aliéniste et « l'amour » du psychanalyste.

Ma conclusion est donc que la conception pinélienne du traitement moral est tout à fait compatible avec les thèses physiologiste et associationniste de l'Idéologie. Mais alors il faut admettre que la médecine physiologique, en dépit de la différence de « point de vue » qui pourrait séparer Pinel et Cabanis, n'est

justement pas cette « doctrine somato-psychique » unilatérale qui, comme le prétend Baruk, « ne tient [aucunement] compte du fait que certaines dispositions corporelles peuvent être modifiées par l'état psychique »¹³³. Le physiologisme de Cabanis s'accommode fort bien au contraire du traitement moral¹³⁴, de l'action « psychologique » de l'aliéniste sur son patient puisque cette action consiste à impressionner sa sensibilité, à modifier l'investissement nerveux de la représentation, en sorte qu'il en résulte des habitudes et des dispositions nouvelles et constantes. Le traitement moral consistant à annuler et à redresser les aberrations de l'apprentissage, on comprend facilement par ailleurs que Pinel en soit venu à le définir comme « l'art de subjuguier et de dompter, pour ainsi dire, l'aliéné en le mettant dans l'étroite dépendance d'un homme qui par ses qualités physiques et morales soit propre à exercer sur lui un empire irrésistible et à changer la chaîne vicieuse de ses idées »¹³⁵. Postel en conclut avec raison que le mythe de la libération des fous dut alors forcément servir à « occulter un certain rapport de violence qui va se retrouver au cœur même de l'institution psychiatrique »¹³⁶, la révolution pinélienne étant dans l'œuf vouée à l'échec¹³⁷. Ce qui interpelle Pinel, en effet, ce n'est pas tellement de rendre le fou à son « noyau sain », comme le prétend Swain, mais bien plutôt de le rendre « viable », tant pour lui-même que pour son entourage, ce qui est une autre affaire. Sans doute est-ce déjà quelque chose, j'en conviens. Mais il faut alors savoir que ce que les aliénistes du XIX^e siècle appellent la « guérison » est en fait un état de récupération précaire et que la curabilité présumée de l'aliéné, entendue dans ce contexte, risque bien de n'être qu'un faux-semblant statistique, ce qu'elle ne manquera pas de devenir. Jusqu'où en effet peut aller

133. Cf. Henri Baruk, *op. cit.*, p. 24.

134. Cabanis intitule d'ailleurs le livre XI de ses *Rapports du physique et du moral* « De l'influence du Moral sur le Physique ». Cf. à ce propos Marcel Gauchet et Gladys Swain, *op. cit.*, p. 325 : « *La grande influence de ce qu'on appelle le moral sur ce qu'on appelle le physique, Cabanis, en effet la concède. Elle est, dit-il, un fait général incontestable.* »

135. Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 58.

136. Jacques Postel et Claude Quétel, *op. cit.*, p. 149.

137. *Ibidem*, p. 151.

l'obéissance de l'aliéné sans que ne soit aussi intériorisée l'impuissance¹³⁸ ?

Anne Digby, dans un très bel article consacré au traitement moral à la Retraite d'York¹³⁹, rappelle sommairement l'importance des thèses associationnistes dans le recours à l'éducation religieuse et aux amusements pour distraire les mélancoliques de leurs pensées douloureuses. Elle insiste sur le fait que le traitement moral dispensé par les premiers aliénistes de la Retraite, en l'occurrence l'apprentissage de l'autodiscipline, avait pour but de redonner à l'aliéné la foi en ses propres moyens (*self-esteem*) et de lui permettre de réintégrer ainsi sa communauté d'origine. Précisant qu'à l'origine la Retraite fut bien plus un véritable refuge qu'une « maison de réforme », elle admet cependant que libérés des loges, les aliénés firent aussi leur entrée dans l'univers de la réclusion morale. C'est ce qui fait à ses yeux toute « l'ambiguïté du traitement moral »¹⁴⁰ et la difficulté de trancher. Commentant le point de vue de Foucault, elle écrit :

*This has some validity in so far as the Retreat encouraged the self-control of its patients through what was effectively a system of rewards and punishments. Serious loss of self-control led to seclusion from the community (and ultimately, if the patient was violent, to physical restraint) while a reassertion of self-discipline led to readmission to the family*¹⁴¹.

Mais à cela elle ajoute :

*Whether this amounted to « moral imprisonment » in the subjective estimation of patients turns on the extent to which they shared in the moral values of those who ran the establishment. What evidence exists on this difficult issue suggest that in these early years there was sufficient identity of outlook between Quaker therapists and Quaker patients for this kind of social control not to have been perceived by most patients*¹⁴².

L'argument est percutant et mérite qu'on s'y arrête. Il est vrai en effet qu'il y a toujours un coefficient culturel de la sensibilité

138. Scull écrit à ce propos : « *Moral treatment actively sought to transform the lunatic, to remodel him into something approximating the bourgeois ideal of the rational individual. From this viewpoint, the problem with external coercion was that it could force outward conformity, but never the necessary internalization of moral standards* ». *Op. cit.*, p. 89.

139. Anne Digby, « Moral Treatment at the Retreat, 1796-1846 », in *The Anatomy of Madness*, vol. 2, London / New York, Tavistock Publications, 1985, p. 52-72.

140. *Ibidem*, p. 68.

141. *Ibidem*, p. 54.

142. *Ibidem*, p. 54.

à la répression et surtout de l'idée qu'on s'en fait. Cela invite à la prudence. Autant il est excessif de penser que la création de l'asile équivaut à une simple transposition dans la sphère « morale » de la séquestration en cellule, autant il est excessif de projeter nos propres critères de vérité sur un âge révolu. Il est important de savoir apprécier « par comparaison ». Mais la réalité d'une époque peut aussi ne pas coïncider avec la prétention de vérité de ses contemporains. Chaque époque cultive en effet soigneusement ses préjugés, ses illusions et ses légitimations. Il est donc important de savoir aussi apprécier rétrospectivement, ne serait-ce que pour rendre plus intelligible la nature de la croyance. Et pour cela, il faut forcément se faire une idée de ce que sont la souffrance, la compassion, la répression, la folie et la guérison. Bien que d'époques différentes, les êtres humains se ressemblent. On aurait tort de penser par exemple que les fous de Bicêtre ne souffraient pas tragiquement de leur séquestration dans les loges au point de trouver dans le délire et dans « l'insensibilité » psychotique une échappatoire à ce surcroît d'impuissance. Il y a une insensibilité, qui n'a rien de relatif, et qui tient au comble de la souffrance. Ce à quoi Pinel a sans doute été sensible. Et c'est à cela, me semble-t-il, que tient l'intérêt de l'opinion exprimée par Postel. En voulant impressionner la sensibilité de ses patients au gré des normes de l'asile, Pinel n'ouvrait-il pas aussi la voie aux excès d'une mythologie de la cure ? C'est à fouiller l'histoire du discours et des pratiques asilaires qu'on peut trouver réponse.

Au début des années 1850, Henri Falret, qui insiste toujours sur l'importance pour l'aliéniste de bien imprégner l'esprit de l'aliéné d'un sentiment de soumission et de dépendance¹⁴³, compte parmi ces aliénistes qui, bon gré mal gré, finissent par admettre que le traitement moral, pour ce qu'il en reste, n'agit qu'en surface sur l'aliéné¹⁴⁴. A mots couverts, Falret atteste non seulement que quelque chose s'est perdu, à savoir la relation

143. Henri Falret, « On the Construction and Organization of Establishments for the Insane », in *American Journal of Insanity*, vol. 10, 1854, p. 223 : « In view of the treatment, it is indispensable to regulate as far as possible the exterior impressions made upon the insane ; to adopt, in regard to them, a line of conduct firm, persevering, reasonable, conformable to the teaching of experience ; and to impress upon their minds the feeling of dependence. »

144. *Ibidem*, p. 432-433.

personnelle du patient et du thérapeute, mais il atteste aussi les limites indépassables, si ce n'est l'échec pur et simple du traitement moral. En bute à un paradoxe insoluble, il se plaint de voir les aliénés réduits par la discipline asilaire à l'état d'écoliers et de petits soldats, tout en entretenant l'espoir d'extirper la folie de l'esprit de ses patients par l'emploi de « moyens encore plus énergiques ». Dans la bouche d'un aliéniste qui entretient toujours le mythe de l'aliéniste guérisseur, l'expression a de quoi inquiéter. D'autant plus que Falret n'arrive pas à préciser la nature de cette « cause interne » qui résiste à l'aliéniste ni la nature des moyens exceptionnels qu'il conviendrait de mettre en œuvre. Au mieux, et par dépit, il répète ce que disent alors tous les aliénistes : il faudrait appliquer une classification plus rationnelle aux aliénés, individualiser davantage leur cas pour mieux impressionner leur esprit, et investir davantage dans la clinique. Le serpent se mord la queue. Le paradigme est épuisé. Mais il n'est pas pour autant encore à l'agonie.

Département de philosophie

Université du Québec à Trois-Rivières

Des vertus du décentrement dans *Les Ruines* de Volney

Jean-Louis Labarrière

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027206ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027206ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Labarrière, J.-L. (1993). Des vertus du décentrement dans *Les Ruines* de Volney. *Philosophiques*, 20 (1), 113–129. <https://doi.org/10.7202/027206ar>

Résumé de l'article

Cette étude analyse comment la mise en scène d'une méditation sur les ruines des anciens empires conduit Volney à opposer le cycle des révolutions à la Révolution française. Les vertus du décentrement, tout autant méthodologiques que philosophiques et politiques, sont multiples et elles permettent d'instruire le procès des religions. Si la Révolution française est exemplaire, c'est donc parce qu'elle annonce ce mouvement de prise en main de leur destin par les peuples. Pourquoi faut-il dès lors encore recourir à un catéchisme ?

DES VERTUS DU DÉCENTREMENT DANS *LES RUINES* DE VOLNEY

par

Jean-Louis Labarrière

RÉSUMÉ : Cette étude analyse comment la mise en scène d'une méditation sur les ruines des anciens empires conduit Volney à opposer le cycle des révolutions à la Révolution française. Les vertus du décentrement, tout autant méthodologiques que philosophiques et politiques, sont multiples et elles permettent d'instruire le procès des religions. Si la Révolution française est exemplaire, c'est donc parce qu'elle annonce ce mouvement de prise en main de leur destin par les peuples. Pourquoi faut-il dès lors encore recourir à un catéchisme ?

ABSTRACT : This study examines how the staging of a meditation on the ruins of the ancient empires leads Volney to contrast the seemingly endless cycle of revolutions to the French Revolution. Decentration has virtues — as much methodological as philosophical and political — that are multiple, and that allow to put religions on trial. If the French Revolution is paradigmatic, it is because it announces this movement by which the peoples will take their destiny in their own hands. But then, why should a catechism still be needed ?

Volney publie *Les Ruines* en 1791, alors que s'achèvent les travaux de l'Assemblée constituante dont il fut l'une des grandes âmes, tant il est vrai qu'à lui aussi s'applique merveilleusement ce compliment adressé par Andrieux à Cabanis : « Vous avez plus d'âme que ceux qui vous accusent de ne pas y croire¹. » Après un bref séjour en Corse, peu fructueux en ce qui concerne l'expérience agricole alors tentée, mais intéressant car il y rencontre le

1. Cité dans G. Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978, p. 343, n. 3.

jeune Bonaparte qui le questionne sur l'Égypte en raison du vif succès obtenu par le *Voyage en Égypte et en Syrie* (1787), Volney publie en 1793 le *Catéchisme du Citoyen Français*, appelé à devenir le livre second des *Ruines* sous le titre *La Loi Naturelle*, ou plus longuement, *Principes Physiques de la Morale déduits de l'Organisation de l'Homme et de l'Univers*.

Un certain Berger, cité par Picavet, parlera plus tard de « l'espèce de délit social dont l'auteur des *Ruines* et du *Catéchisme du Citoyen Français* s'est rendu coupable »², délit qui valut à ces livres d'être mis à l'Index en 1821, soit un an après la mort de Volney. Nul doute que le corps du délit réside en ce fait que *Les Ruines* sont, disait-on élogieusement peu après leur parution, un

[...] plaidoyer éloquent en faveur des droits des nations, admirable tableau de l'origine et de la filiation des idées religieuses et de l'identité du but des religions, exposé judicieusement exact de la condition de l'homme dans l'univers et des sources des maux des sociétés³.

Il est vrai que l'Idéologue Volney y amplifiait le propos du jeune député Volney, qui, en 1790, s'opposant à ce que la religion catholique ne devienne religion d'État, écrivait dans son discours une phrase qui allait devenir célèbre grâce à l'emprunt qu'en fit son ami Mirabeau : « Je vois d'ici cette fenêtre, d'où partit l'arquebuse royale qui a donné le signal du massacre de la Saint-Barthélemy. »⁴

2. Cf. F. Picavet, *Les Idéologues*, Paris, Alcan, 1891 (Olms Reprints, 1972), p. 128.

3. Ce propos est cité dans l'anonyme notice introductive – peut-être de Nicolas David – de l'édition de la Bibliothèque nationale, *Collection des meilleurs auteurs anciens et modernes*, Paris, 1898, p. 4-5. La collection de la Librairie de la Bibliothèque nationale, fondée en 1863, avait pour fin de redorer le blason de tous les auteurs ayant concouru au développement de la raison et, par là, à l'avènement de la Révolution française. Le propos cité est laissé anonyme, mais il est très certainement le fait de Guinguéné, qui, dans la *Décade*, loua Volney pour avoir su populariser les thèses établies par Dupuis dans son *Origine de tous les cultes ou la Religion universelle* (1794). Volney pouvait en connaître la teneur dès le début des années 1790 puisque Dupuis en avait publié divers fragments, dont le Mémoire sur l'*Origine des Constellations* (1781). Les notes du chapitre XXII des *Ruines*, comme d'autres longtemps retravaillées et publiées lors d'éditions ultérieures, se réfèrent explicitement aux travaux de Dupuis. Pour d'évidentes raisons de commodité, je me référerai à l'édition en deux tomes des œuvres de Volney due au *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1989 (le tome 1 comprend *Les Ruines*, *La Loi Naturelle* et les *Leçons d'Histoire* ; tout ce qui sera souligné dans les citations sera du fait de Volney et non du mien).

4. Cf. Picavet, *op. cit.*, p. 130.

Volney n'a donc attendu ni la publication des *Ruines* ni celle de son *Catéchisme* pour se rendre coupable de « délit social » ; et si, député, il s'opposa à l'instauration du catholicisme en religion d'État, il se montra également fort sceptique en ce qui concerne la Fête de la Fédération, tant était grande sa peur de voir le peuple sombrer dans un nouveau cléricalisme, délit qui finit par lui valoir, ainsi qu'à son ami Destutt de Tracy, d'être emprisonné sous la Terreur. Promis à un jugement sans doute expéditif pour le 11 thermidor de l'an II, ils ne durent leur salut qu'aux événements du 9. Dès lors, pourquoi Volney expose-t-il sa *Loi Naturelle* d'abord à l'aide de la fiction du « Bon Génie » des *Ruines*, puis sous la forme d'un *Catéchisme* où il n'hésite pas à affirmer que cette loi s'origine en Dieu et que ses sectateurs ne sont pas des athées⁵, alors même que *Les Ruines* avaient montré que Dieu et les religions ne sont que des illusions dont se servent les prêtres et les grands pour asservir les peuples ?

Sans doute ce délit, méthodologique et non plus social, s'explique-t-il par une des notes finales des *Ruines* où, s'en prenant aux « corporations ennemies de la société », c'est-à-dire aux religieux, Volney écrit :

Il serait dangereux d'attaquer de front la croyance *erronée* d'une nation ; mais il est un art philanthropique et médical de préparer les yeux à la lumière, comme les bras à la liberté. Si jamais il se forme une corporation dans ce sens, elle étonnera le monde par ses succès⁶.

Encore une fois, la logique de la persuasion ne se superpose pas exactement à celle de la vérité. Le chapitre XIV des *Ruines*⁷, chapitre crucial intitulé « Le grand obstacle au perfectionnement », en fournit un bel exemple qui me servira de point de

5. Cf. *La Loi Naturelle*, chap. I, p. 447, 451 et chap. II, p. 455.

6. Cf. *Les Ruines*, note du chap. XXIII accrochée à « Corporations ennemies de la société ». Cette phrase est absente de l'édition d'août 1791 reproduite par l'édition du *Corpus*, p. 436-437.

7. L'ouvrage en compte vingt-quatre. Les douze premiers exposent les principes de la loi naturelle et les causes des révolutions des empires. Les chap. XIII et XIV présentent la doctrine de la perfectibilité ou du perfectionnement. L'allégorie de la Révolution française commence au chap. XV, et le procès des religions et religieux (chap. XX-XXIV) occupe à lui seul la moitié du livre.

départ car l'on y sent bien ce que j'appelle ici les vertus du décentrement.

Un bref *flash back* sur les événements le situera. Au début du récit, le voyageur, terrassé par une méditation sur les ruines et les révolutions des empires autrefois prospères en Syrie, craint qu'il n'en advienne de même à sa chère patrie quittée en 1782, la fatalité du « c'était écrit » semblant tout gouverner. Survient alors un Génie, un Fantôme, qui commence de lui ouvrir les yeux en lui montrant que l'homme est « l'artisan de sa destinée »⁸, destinée heureuse s'il respecte la loi naturelle issue de l'amour de soi, garant de sa conservation grâce à ces deux sensations fondamentales que sont l'aversion de la douleur et le désir du bien-être, sensations tirant l'homme de sa barbarie et de sa sauvagerie initiales en le faisant entrer en société, laquelle, si elle entend à son tour respecter la loi naturelle, c'est-à-dire l'amour de soi, doit avoir pour principes la liberté, l'égalité et la justice, car tel est l'intérêt de tout un chacun s'il veut assurer sa propre conservation. Pour n'avoir pas respecté cette loi, et avoir laissé l'amour de soi se transformer en ignorance et en cupidité, les empires se sont tour à tour écroulés, et il en sera ainsi tant que les lois de convention ne seront pas conformes aux lois de la nature. Voilà qui ne manque pas d'abattre et de révolter un peu plus notre voyageur, d'autant plus que le Génie, dans sa maligne bonté, vient de lui montrer le conflit naissant entre les *Turks* et les *Moscovites*, car, tel est le thème du chapitre XII, « les leçons des temps passés [se répètent] sur les temps présents ».

Faut-il donc désespérer de tout ? Non, répond le Génie, qui, au chapitre XIII, soutient non seulement que l'homme est perfectible, mais encore qu'il s'est effectivement perfectionné. Le perfectionnement s'est même très nettement accéléré depuis la géniale invention de l'imprimerie, laquelle permet l'épanouissement et la diffusion de la raison, dont on perçoit enfin aujourd'hui, du côté de l'Occident, ce « bruit sourd » qu'est « le cri de la liberté ». Regardons, entendons donc qu'un siècle nouveau est en train de s'ouvrir et que la marche de la liberté et de la raison

8. Cf. chap. V, p. 197.

commence déjà de déborder les frontières de cette grande et courageuse nation : les révolutions cèdent le pas à la Révolution.

Nous voici maintenant au point en question. En effet, malgré cette belle démonstration, notre voyageur s'écrie :

Ô Génie, pardonne ma faiblesse : sans doute ta bouche ne peut proférer que la *vérité* ; mais ta céleste intelligence en saisit les traits là où mes sens grossiers ne voient que des nuages. J'en fais l'aveu : la conviction n'a point pénétré mon âme, et j'ai craint que mon *doute* ne te fût une offense⁹.

Le doute n'a rien d'un crime lui rétorque le Génie ; bien au contraire, il ne faut consentir qu'à l'indubitable, et l'orateur doit supporter la contradiction, car d'elle seule naît l'évidence. Ne me crois donc pas parce que je te suis supérieur, ce serait te faire violence, or « la violence est l'argument du mensonge, et imposer d'autorité une croyance est l'acte et l'indice d'un tyran »¹⁰.

Comment donc lever les doutes et donner à espérer de façon non tyrannique ? Intervient ici une très subtile logique du centre et du décentrement, voire du recentrage, faisant fi de toute utopie car elle a un lieu : la France, dont il faut comprendre que la Révolution rompt avec le cycle des révolutions des empires et avec la prétendue fatalité qui le gouvernerait. Voilà ce qu'enseignent conjointement l'histoire, la géographie et la « linguistique » : « en remontant le temps, en parcourant l'espace, en comparant les langues, on apprend à relativiser les systèmes et l'on aboutit à un sain scepticisme ». Il ne reste dès lors plus qu'à anticiper quelque peu le règne du temps moderne, mais cette anticipation n'est jamais qu'une allégorie de la Révolution française et du procès qu'elle intente aux tyrans, aux nobles et aux prêtres.

Afin de dégager ces multiples lieux, véritables *topoi* d'un discours se voulant tout autant vrai que persuasif, observons la singulière démarche de Volney. Né en 1757, le jeune Constantin-François Chassebœuf – devenu, en raison de ce ridicule patronyme, Boisgirais grâce à son père – s'établit à Paris en 1776 et s'y lie avec M^{me} Helvétius, d'Holbach, Cabanis, puis de Tracy ; peut-être même y fait-il la connaissance de Condillac. Il se détourne

9. Cf. chap. XIV, p. 247.

10. *Ibid.*

alors assez rapidement de ses études de médecine – études dont il semble néanmoins se souvenir lorsqu'il parle de cet « art philanthropique et médical » qui se doit d'être une propédeutique à la fois préventive et curative – pour se consacrer aux langues orientales. En 1780, il publie un *Mémoire sur la chronologie d'Hérodote* qui, dit-on, suscita de belles polémiques. Mais, première originalité, la poursuite de son travail le conduit à se pencher sur l'Égypte et la Syrie et non sur les Grecs, ces faux modernes, laissant ainsi les Anciens aux anciens, c'est-à-dire aux historiens traditionnels. Troquant son nom de Boisgirais contre celui de Volney, traduction phénicienne, paraît-il, de Chassebœuf, il s'embarque pour l'Égypte et la Syrie en 1782 qu'en apprenant les langues locales, il parcourt tel un nomade et non tel un émir ou un prince. De retour en France trois ans plus tard, Volney publiera en 1787 son *Voyage en Égypte et en Syrie*.

Remarquons que le « délit méthodologique » inauguré dans le mémoire sur Hérodote s'y poursuit et s'y amplifie puisque la présentation de ces lieux, véritables berceaux de la civilisation occidentale, se veut la plus descriptive possible ainsi qu'en témoignent ces quelques lignes de la préface :

Dans ma relation, j'ai tâché de conserver l'esprit que j'ai porté dans l'examen des faits ; c'est-à-dire un amour impartial de la vérité. Je me suis interdit tout tableau d'imagination, quoique je n'ignore pas les avantages de l'illusion auprès de la plupart des lecteurs ; mais j'ai pensé que le genre des voyages appartenait à l'histoire et non aux romans. Je n'ai donc point représenté les pays plus beaux qu'ils ne m'ont paru ; je n'ai point peint les hommes meilleurs ou plus méchants que je ne les ai vus [...] ¹¹.

Une des principales leçons du *Voyage en Égypte et en Syrie* sera de rejeter le déterminisme climatique cher à Montesquieu. Volney y soutient, preuves géographiques et historiques à l'appui, l'hypothèse déjà formulée par Condillac : différentes sortes de gouvernement peuvent exister sous un même climat et sur un même sol, car ce sont précisément ces formes de gouvernement qui influent sur l'esprit des peuples ¹². Leçon comparatiste et relativiste donc,

11. Cité dans Gusdorf, *op. cit.*, p. 489.

12. Cf. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, i, v, § 51 et II, i, xv, §§ 142-145, soit p. 219 et 259-261 de l'édition de C. Porset, Paris, Galilée, 1973.

mais aussi leçon sur l'histoire des langues, de l'écriture et des religions, car le vrai berceau, ce que montreront amplement *Les Ruines*, c'est l'Égypte, et le vrai drame pour les lumières, c'est le choix d'une écriture inappropriée à la diffusion de l'instruction, d'où le despotisme entraînant lui-même les révolutions des empires.

Cette dernière leçon n'est pas seulement historique, mais elle est aussi, vertu du comparatisme, politique, puisqu'elle vaut encore pour la Chine contemporaine :

Les jésuites se sont efforcés de peindre sous de belles couleurs le gouvernement chinois ; aujourd'hui l'on sait que c'est un pur despotisme oriental (entravé par le vice d'une langue) et nous donne la preuve que dans l'antiquité, jusqu'à l'invention de l'écriture alphabétique, l'esprit humain eut beaucoup de peine à se déployer, comme avant les chiffres arabes on avait beaucoup de peine à compter. Tout dépend des méthodes : on ne changera la Chine qu'en changeant sa langue¹³.

La réflexion historique, géographique et « linguistique » sur un lieu situé dans le temps et dans l'espace, induit donc, tant scientifiquement que politiquement, un programme et une méthode. Tout en se gardant d'ajouter ici une portée à la triste partition antirousseauiste naguère à la mode en France, il faut toutefois remarquer que Volney participe avec ses amis Idéologues à un courant de pensée s'opposant nettement à Rousseau, que ce soit sur le plan scientifique ou sur le plan politique, et ce, tant en ce qui concerne la méthode qu'en ce qui concerne le programme. Il y aurait d'ailleurs lieu de se demander si les Idéologues n'auraient pas factuellement anticipé les fortes analyses de Hegel sur la liberté et la Terreur ou sur la belle-âme. En effet, s'opposer à Robespierre et à Saint-Just¹⁴, c'était aussi s'opposer au Rousseau

13. Cf. note du chap. XIV (même observation que *supra* n. 6). Ce thème était fort prisé des Idéologues et je me permets de renvoyer sur ce point à J.-L. Labarrière, « Le signe écrit, l'éducation et la démocratie. Quelques remarques à partir du chapitre V de la *Grammaire* de Destutt de Tracy », dans W. Busse et J. Trabant (dir.) *Les Idéologues. Sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française*, Amsterdam, J. Benjamins, 1986, p. 167-179.

14. En plus du poids de l'Empire et de l'Université cousiniennne, justement souligné par Picavet et Gusdorf, on peut se demander si l'oubli des Idéologues n'aurait pas aussi pour cause une historiographie française naguère plus tournée vers les jacobins et les montagnards plutôt que vers la plaine ou les girondins, comme si

dont ils se réclamaient, à l'anti-intellectuel chantre d'une rupestre bonté naturelle, soit aux yeux des Idéologues, autant d'ignorantins exaltant le cœur et l'enthousiasme tout en sombrant dans une misanthropie et une misologie terroristes¹⁵, faute d'avoir su d'abord recueillir les faits et d'avoir ensuite su accepter ses mains, plutôt que de se résoudre, au nom d'une mythique pureté, à les rougir.

Chez Volney le lieu de l'autre, ou l'autre lieu, n'est donc ni idéalisé dans un État de Nature hors le temps et hors l'espace ni dans un peuple à venir et régénéré, qui tous deux serviraient de normes *a priori* pour juger des temps présents, mais il est au contraire construit *a posteriori*. Il faut en effet d'abord construire les

ceux-là seuls avaient été de « vrais » révolutionnaires. A cela s'ajoute encore le comtisme et le kantisme de l'Université des débuts de la III^e République. Il est en ce sens assez amusant de constater que lorsque Maurice Blondel publiera en 1919 les leçons de Victor Delbos sur *La philosophie française* (Paris, Plon) – leçons de tonalité nettement « anti-boche » en raison de la Grande Guerre –, il ne pourra mettre la main sur les notes personnelles de V. Delbos consacrées à Condillac et aux Idéologues, et devra donc se contenter de notes d'étudiants pour ce chapitre (cf. la note de Blondel, p. 250).

15. L'usage du terme « terroriste », formé en 1794 par Babeuf sur le modèle de cet autre dérivé de terreur qu'est « terrorisme », lequel date également de 1794, n'a malgré ses connotations contemporaines pas de quoi choquer. Littré le définit ainsi : « Partisan, agent du système de la terreur. Destitués sous le nom de terroristes, Babeuf, Pièces, I, 90 » ; le même Littré entendait d'ailleurs qu'on distingue « terrifier » de « terroriser » et qu'on réserve le second à l'établissement du terrorisme, du règne de la terreur. Si donc, outre le souci du mot juste, j'emploie ici ce terme, c'est afin de souligner le lien établi par les Idéologues entre Rousseau et la Terreur, Volney n'hésitant pas à qualifier les admirateurs de Rousseau de « sectateurs tellement voisins du fanatisme qu'ils enverraient volontiers à Vincennes ceux qui n'admirent pas les *Confessions* ! » (cité dans Picavet, *op. cit.*, p. 139, n. 1). On se reportera sur ce point au parallèle établi par Volney entre Rousseau et Omar, parallèle valant tout autant pour les « fanatiques » de Rousseau, dans ses *Leçons d'Histoire*, quatrième séance, p. 547-548. De ce point de vue, se démarquer de Rousseau, c'était aussi, plus tard, s'opposer au romantisme français et allemand, courants religieux et réactionnaires aux yeux de bon nombre d'Idéologues, ainsi qu'en témoignera l'opposition constante de Volney à cet ennemi juré de l'Idéologie que fut Chateaubriand. Sur le sens de la Terreur et du rousseauisme en 1794, on lira Mona Ozouf, « Guerre et Terreur dans le discours révolutionnaire : 1792-1794 », *Journal of Modern History*, aut. 1984, repris dans *L'école de la France*, Paris, Gallimard, 1984 ; Jean-Marie Goulemot et Éric Walter, « Les centennaires de Voltaire et de Rousseau », dans Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, I. La République*, Paris, Gallimard, 1984. On y verra que Louis Blanc, nettement plus rousseauiste que voltairien, n'hésitait pas à parler de terrorisme lorsque, dans son *Histoire de la Révolution française* (1868), il justifiait la Terreur.

faits, mener l'enquête sur le terrain, puis comparer et si possible établir des filiations. Nous sommes ainsi plus proches des générations chères à Condillac et à Helvétius que d'une thématique de la régénération. Ne nous livrons donc pas aux hypothèses « gratuites » de ceux qui négligent les faits, mais ne cédon pas non plus à cette autorité des Anciens que croient découvrir les historiens, car ce que l'enquête apprend, c'est la variété, la diversité, la relativité, et ce qu'elle montre, c'est la négativité des temps passés, temps esclaves, temps superstitieux.

La méthode s'ouvre par là au programme : il faut accomplir une Révolution afin de rompre avec ces temps, mais, pour ce faire, il faut préalablement avoir compris du dedans l'altérité spatio-temporelle, sinon l'on reconduira ce que l'on croit rejeter. La grande leçon, toute négative, de l'histoire, est qu'elle nous montre « le tableau des folies humaines »¹⁶, ce qui explique d'ailleurs qu'elle ne soit pas en son lieu à l'école primaire tant elle risquerait d'y souiller la raison naissante¹⁷. En revanche nous pouvons, à l'intention des maîtres, établir, à partir des comparaisons, des filiations remontant à l'origine de l'idée de Dieu et descendant des premières croyances astronomiques égyptiennes jusqu'à la religion mahométane, dont il aurait suffi que le livre, « singé sur celui de Moïse »¹⁸, n'apparût point pour que dix siècles d'histoire, qui sont autant de siècles de fanatisme, eussent été changés. Or, trait méthodologique fondamental en ce qu'au nom des faits il téléscopie le temps et l'espace, nous avons encore sous les yeux les témoignages vivants de ces temps passés : la guerre naissante des Turcs contre les Russes, quoiqu'elle promette les Turcs à la défaite, comme l'annonce Volney dès 1788 dans ses *Considérations sur la guerre des Turcs*, nous montre encore aujourd'hui la nocivité des superstitions et fanatismes aveuglants et asservissants ; le despotisme chinois, organiquement lié à sa mauvaise langue et à sa mauvaise écriture, nous montre ce que furent les despotismes anciens avant l'apparition de l'alphabet, pour ne pas parler de l'invention de l'imprimerie ; l'état des gouvernements des mame-louks d'Égypte et du Dey d'Alger nous montre qu'ils ne diffèrent

16. Selon le mot de Destutt de Tracy à De Gérando, cité par Gusdorf, *op. cit.*, p. 507.

17. Cf. *Leçons d'Histoire*, cinquième séance, p. 559-560.

18. Cf. *Leçons d'Histoire*, sixième séance, p. 601.

point essentiellement de ceux de Sparte et de Rome ; les croyances des Indiens d'Amérique, présentées dans le *Voyage aux États-Unis*, puis dans les notes et éclaircissements du *Tableau du climat et du sol des États-Unis* (1803), nous montrent qu'en matière de fatalité et de destin aveugle, ils n'ont rien à envier à Sophocle et Euripide. Le programme, aux antipodes d'une moderne attitude culturaliste, est par là tout tracé : il faut lutter contre les superstitions en faisant lire de bons livres et commencer de diffuser « ailleurs » les lumières de l'alphabet, en proposant tout d'abord une *Simplification des langues orientales* (1795), puis en travaillant sans relâche à la construction *a posteriori* d'un alphabet phonétique universel, ce qui conduira Volney à écarter la thèse monogénétique de Court de Gébelin dans son *Discours sur l'étude philosophique des langues* (1819)¹⁹.

Observons maintenant comment, grâce à la multiplicité des lieux spatio-temporels, méthode et programme sont à l'œuvre dans *Les Ruines*. L'exaltation des ruines et la sombre méditation qui s'ensuit (chap. II), précédant toutes deux l'apparition bénéfique du Fantôme (chap. III), sont nettement situées dans le temps et dans l'espace : le voyageur parcourt les ruines de Palmyre sous la onzième année du règne d'Abdül-Hamid I^{er}, soit en 1784, c'est-à-dire peu après que les Russes se soient emparés de la Crimée. En raison même de l'objet des *Ruines*, qui est de réduire à néant les religions, il y a bien là un télescopage du temps et de l'espace puisque ces monuments témoignent de la richesse de ces anciens empires, lesquels étaient gouvernés par ceux qu'aussi bien les Ottomans que les Chrétiens appellent infidèles ou païens. Or, depuis que les saints et les fidèles sont au pouvoir, ils ne cessent de s'entre-tuer au nom de la vérité et laissent dépérir leurs empires. Lieux et dates ne sont donc pas innocents : le voyageur se situe en des contrées qui sont autant le berceau de notre civilisation que son tombeau puisqu'on y vit apparaître la dernière des grandes religions. La tâche du Génie, on s'en souvient, sera de montrer qu'il n'y a nulle fatalité dans la chute des empires et qu'il serait inconséquent de croire que Dieu a puni les saints alors qu'il

19. Cf. S. Auroux, Cl. Désirat et T. Hordé, « La question de l'histoire des langues et du comparatisme », *Histoire, Épistémologie, Langage*, 4-1, 1982, p. 73-82.

aurait autrefois béni les infidèles. Non, décidément, à conditions climatiques et géographiques constantes, il faut bien constater que l'homme est « l'artisan de sa destinée ». Afin de prouver ses dires, le Génie emmène notre voyageur dans les airs et lui ouvre les yeux et les oreilles, afin que d'un regard en surplomb – nouvelle vertu du décentrement – il puisse, tel l'historien véritable, tirer la leçon des temps passés sans rien céder à la fascination malsaine de l'autorité des Anciens, ce que Volney, chargé de la chaire d'histoire de l'École normale de l'an III (1795), où il s'opposait tant aux historiens traditionnels qu'aux nouveaux fanatiques enfin renversés, reprendra dans ces forts énoncés :

Nos ancêtres juraient par Jérusalem et la Bible, et une secte nouvelle a juré par Sparte, Athènes et Tite-Live. Ce qu'il y a de bizarre dans ce nouveau genre de religion, c'est que ses apôtres n'ont même pas eu une idée juste de la doctrine qu'ils prêchent, et que les modèles qu'ils nous ont proposés sont diamétralement contraires à leur énoncé ou à leur intention ; ils nous ont vanté la *liberté* de Rome ou de la Grèce, et ils ont oublié qu'à Sparte une aristocratie de *trente mille nobles* tenait, sous un joug affreux *deux cent mille serfs* ; que pour empêcher la trop grande population de ce genre de *négres*, les jeunes Lacédémoniens allaient de nuit à la chasse aux *Ilotes*, comme des bêtes fauves ; qu'à Athènes, ce sanctuaire de toutes les libertés, il y avait quatre têtes d'esclaves, contre une tête d'homme libre ; qu'il n'y avait pas une maison où le régime despotique de nos Colons d'Amérique ne fût exercé par ces prétendus démocrates, avec une cruauté digne de leurs tyrans ; que sur environ quatre millions d'âmes qui durent peupler l'ancienne Grèce, plus de trois millions cinq cent mille étaient esclaves ; que l'inégalité politique et civile était le dogme des peuples, des législateurs ; qu'il était consacré par Lycurge, professé par Aristote, par le divin Platon, par les généraux et les ambassadeurs d'Athènes, de Sparte et de Rome qui, dans Polybe, dans Tite-Live, dans Thucydide parlent comme les ambassadeurs d'Attila et de Tchinguizkan²⁰.

La fiction commencera donc par mettre en scène, sur leurs lieux mêmes, l'histoire des temps passés, et s'il y a fiction, c'est que dans *Les Ruines*, Volney cherche plus à convaincre qu'à faire

20. Cf. *Leçons d'Histoire*, sixième séance, p. 603. Ce propos est cité et analysé dans la remarquable introduction de P. Vidal-Naquet, « Tradition de la démocratie grecque », au recueil du regretté M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976. On mesurera la distance séparant Volney de Robespierre à travers l'exclamation de ce dernier : « Sparte brille comme un éclair dans des ténèbres immenses » (citée par P. Vidal-Naquet, p. 28).

œuvre d'historien, de géographe ou de linguiste, ce qu'il fait cependant bien souvent dans ses longues notes. Il peut ainsi, contrairement à ce qui était le cas pour le *Voyage en Égypte et en Syrie*, chercher à frapper l'imagination du lecteur, mais, grâce au regard de plus en plus aigu que donne le Génie au voyageur, il donne en fait au lecteur le regard du bon historien. Voilà qui se vérifie très aisément dans le chapitre XII, « Leçons des temps passés répétées sur les temps présents ». On y repère en effet un basculement dans l'organisation générale des *Ruines* : le centre se déplace temporellement et spatialement puisque le voyageur tourne maintenant son regard du côté de la Crimée. Il y perçoit ce qui s'y déroule dans le temps présent et comprend, le Génie lui ayant de nouveau touché la vue et l'ouïe, que ce qui, de haut, tant que l'on voit encore mal, semblent des insectes en train de s'agiter, ce sont bien des hommes. Or ces hommes ce sont des *Tartares* et des *Moscovites* qui se combattent, réveillant ainsi l'animosité des Musulmans envers les Russes, deux peuples se combattant au nom de Dieu, tant l'ignorance et l'esclavage en sont les véritables maîtres, ce que les réformes avortées du bref règne de Sélim III (1789-1808) confirmeront amplement, jusque dans sa déposition, puis son exécution dues à la réaction des janissaires.

Les temps présents n'ont donc en ces lieux rien changé, ce qui ne manque pas d'abattre, on s'en souvient, notre voyageur. Le Génie, philosophe et historien, soutient alors, preuves à l'appui, que l'homme est non seulement perfectible, mais qu'il s'est effectivement perfectionné, du moins en Occident. Certes, la doctrine de la perfectibilité n'a rien de particulièrement original en 1791. Mais, ce qui l'est plus, c'est la façon dont avant la publication de l'*Esquisse* de Condorcet, elle est établie en en prenant pour preuve le cours de l'histoire du bassin méditerranéen, qui en vient à s'épanouir dans le temps présent sur les bords de la Seine. Ce faisant, Volney place dans la bouche du Génie une critique sans ambiguïté de cet autre tenant de la perfectibilité qu'est pour nous Rousseau :

Voudrais-tu penser que l'espèce va se détériorant ? Garde-toi de l'illusion et des paradoxes du *misanthrope* ; l'homme mécontent du temps présent suppose au passé une perfection mensongère, qui n'est que le masque de son chagrin. Il loue les morts en haine des vivants, il bat les enfants avec les ossements de leurs pères. Pour

démontrer une prétendue perfection rétrograde, il faudrait démentir le témoignage des faits et de la raison²¹.

Malheureusement un tel témoignage ne suffit pas, on s'en souvient encore, à convaincre notre voyageur. Le Génie reprend donc le voyageur par la main et rend une fois de plus sa vue plus perçante et son ouïe plus fine, afin de lui faire maintenant percevoir, quitte à anticiper quelque peu – miracle de l'écriture de qui a voyagé et entend se souvenir – l'extraordinaire Révolution qui est en train de se produire dans sa chère patrie que, cédant à « l'argument paresseux », notre voyageur serait prêt de croire vouée aux vicissitudes des révolutions. Nouveau déplacement du centre donc, puisqu'il est autant ici et maintenant que bientôt, centre dont on peut percevoir le bruit sourd jusque dans « l'espace aérien » de la Syrie. À l'initiative du peuple français, les peuples non seulement s'assemblent, se libèrent des tyrans, instituent des législateurs qui proclament une loi naturelle, c'est-à-dire universelle, mais encore, répondant aux vœux du voyageur terrifié par les fanatismes religieux, instruisent le procès des religions et de leurs multiples sectes.

Le déroulement du procès ne manque pas de piment. Après une présentation des diverses religions et de leurs multiples sectes schismatiques (chap. XV), on les laisse chacune s'efforcer de « vendre leur soupe », ce qui ne manque pas d'entraîner la plus extrême violence et la plus extrême confusion entre les multiples parties en présence, mais aussi les rires et les quolibets des spectateurs amusés de tant de fadaïses et d'invraisemblances (chap. XXI). La vérité n'en sort donc nullement grandie et les législateurs donnent alors la parole à un historien, fort inspiré de Dupuis, afin de remettre les choses en place. Tel est l'objet du fort long chapitre XXII. Il s'agit d'y montrer que l'idée de Dieu est issue de l'incapacité des Anciens à expliquer les bases physiques de notre univers, et que l'idée d'une vie meilleure après la mort est née de l'espoir qu'avaient les peuples asservis de se libérer un jour, illusion qu'exploitèrent prêtres et despotes pour affermir leur pouvoir. Sans développer ce point plus avant, remarquons cependant que

21. Cf. chap. XIII, p. 240-241.

la filiation entre les diverses religions est organisée de façon rigoureusement inverse entre les chapitres XXI et XXII. Lorsque la parole est donnée aux religieux, elle est d'abord donnée aux plus jeunes d'entre eux, c'est-à-dire aux musulmans, pour parvenir finalement au matérialisme taoïste, la parole passant d'une religion plus jeune à une religion plus ancienne au fur et à mesure que les diverses sectes d'une même religion s'opposent, cédant ainsi la place, en raison même de cette opposition, à une religion plus ancienne dont les partisans accusent les plus jeunes de les avoir plagiés, avant qu'ils n'en viennent eux-mêmes à s'opposer. Le temps est ainsi remonté et l'on aboutit au matérialisme unanimement rejeté par toutes les religions, d'où l'impasse.

Aussi, quand l'historien prend la parole, il part, lui, de l'origine à laquelle les religieux ont été malgré eux reconduits et il montre, étymologies à l'appui²², que ce sont les mêmes croyances, voire les mêmes dieux, qui se sont transmis jusqu'aux musulmans. Il ne reste dès lors plus à Volney qu'à achever sa démonstration en deux temps. Au chapitre XXIII, les religieux reprennent la parole et entendent s'opposer aux dires de l'historien, mais ils se déconsidèrent définitivement en s'accusant mutuellement des pires maux, avouant ainsi qu'ils n'ont cure de la vérité mais que leur seul souci est de préserver leur pouvoir en maintenant les peuples dans l'ignorance. Les législateurs, au chapitre XXIV, en concluent donc

*[...] qu'il faut tracer une ligne de démarcation entre les objets vérifiables et ceux qui ne peuvent être vérifiés, et séparer d'une barrière inviolable le monde des êtres fantastiques du monde des réalités ; c'est-à-dire qu'il faut ôter tout effet civil aux opinions théologiques et religieuses*²³.

22. Cf. *Les Ruines* note 81 de la page 348 : « Je sais que l'on a beaucoup décrié cette recherche des étymologies : mais si, comme il est vrai, les mots sont les signes représentatifs des idées, la généalogie des uns devient celle des autres, et un bon dictionnaire étymologique serait la plus parfaite histoire de l'entendement humain. Seulement il faut porter dans cette recherche des précautions que l'on n'a pas prises jusqu'à ce jour, et entr'autres il faut avoir fait une comparaison exacte de la valeur des lettres des divers alphabets. » (p. 424).

Ajoutons que, sans pour autant faire de Volney un « génial anticipateur » de Dumézil, il est néanmoins remarquable que les notes du chap. XXII, établissant comparaisons et filiations plus encore que le corps même dudit chapitre, insistent sur ce que depuis Dumézil nous appelons la trifonctionnalité.

23. *Ibid.*, p. 377-378.

Les législateurs poursuivent en édictant une « religion de l'évidence et de la vérité »²⁴ afin de satisfaire ces « hommes ignorants et pauvres »²⁵, c'est-à-dire les peuples, qui, se défiant des revendications des prêtres et trouvant l'histoire incertaine, demandent ce qu'il faut croire. Cette nouvelle religion, les législateurs l'établissent sous la forme du *Catéchisme du Citoyen Français* qui, en raison de son universalité, deviendra *La Loi Naturelle*. Or le sous-titre de cette suite et conséquence des *Ruines* est aussi éloquent qu'ambigu. En effet, parler de *Principes Physiques de la Morale déduits de l'Organisation de l'Homme et de l'Univers*, c'est bien, par l'appel à la réputée très certaine physique, dresser la barrière entre le monde des êtres fantastiques et celui des réalités, mais c'est aussi supposer que les énoncés prescriptifs puissent se déduire des énoncés descriptifs. Sans s'interroger ici sur les enjeux et la possibilité même d'une telle déduction, demandons-nous seulement pour conclure si, au regard de son programme et de sa méthode, Volney mène à bien un tel projet.

N'y aurait-il pas un réel « délit méthodologique » dans cette volonté qui fut la sienne d'établir un catéchisme ? Est-il en effet conséquent de donner à croire là où il ne devrait y avoir que démonstration ? On pourrait certes répondre, à commencer par Volney, que c'est précisément parce que le peuple n'est encore ni en son temps ni en son lieu, qu'il faut l'éduquer sans le brusquer, d'où la fiction et la forme catéchistique. Je me demande cependant si l'on ne pourrait pas tenir le changement du titre du *Catéchisme* en *Loi naturelle* pour l'indice, aux propres yeux de Volney, d'une difficulté que, malgré ce changement, il ne parvient pas à résoudre pour au moins deux raisons. La forme catéchistique n'est pas, ainsi que le faisait déjà remarquer Condorcet, propre à une réelle instruction civique, car elle met la foi là où devrait régner une raison critique, ce qui entraîne un désastreux sentiment d'amour envers les lois et leur confère une immuabilité et

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 367-371.

une autorité qu'elles ne devraient pas avoir²⁶. Attentif à la diversité et à la variété du réel, Volney aurait pu et dû s'aviser de ce point, mais il semble qu'au moins en sa jeunesse, il ait préféré soutenir que le réel était irrationnel en ce qu'il n'obéissait pas à sa loi. D'où la seconde raison, liée à la première, de son échec : elle tient à la volonté de fonder de façon incontestable une loi naturelle grâce au singulier renversement de l'usage métaphorique du terme « loi », qui, de l'obligation conventionnelle propre au monde politique, en est venu à définir les régularités des phénomènes du monde physique, perdant par là son caractère conventionnel, mais conservant son pouvoir d'obligation, tout se passant comme si la nature obéissait à des lois dont il faut bien alors trouver un auteur. On sait que l'oubli de la métaphore permet à une certaine forme de pensée juridique et politique de prendre les « lois » physiques pour modèles des lois politiques, et c'est à ce problème, qui dans une certaine mesure est encore aujourd'hui celui des défenseurs des Droits de l'homme, quand bien même certains ne s'en avisent guère, que Volney se trouve confronté lorsqu'il cherche à établir sa « loi naturelle », vocable ayant pour fin d'imposer au monde politique une obligation qui ne serait pas de pure convention et qui permettrait de juger des lois de convention selon qu'elles prennent ou non pour modèles les « lois » de la nature. En ce sens, c'est presque tout « naturellement » que la forme catéchistique en vient à s'imposer : afin de garantir l'universalité et l'intangibilité de cette « loi », il faut avoir recours à un anhypothétique qui, par définition, ne peut être que supposé.

De là résulte les artifices visant à soutenir que l'anhypothétique est établi à partir de l'organisation de l'univers, artifices redoublés puisqu'en plus de cet appel, on fait également appel à Dieu. Or je tiens cet appel pour n'être pas seulement un artifice rhétorique destiné à ne pas choquer le peuple, mais pour être surtout un artifice théorique destiné à masquer une réelle difficulté provenant de

26. Cf. *Rapport sur l'Instruction Publique*, dans *Les comités d'instruction publique sous la Révolution. Principaux rapports et projets de décrets*, Fascicule I, Textes revus et présentés par J. Boulad-Ayoub, M. Grenon et S. Leroux, UQAM (coll. « Recherches et Théories », N° S 20), Montréal, P.U.Q., 1992, p. 36-37, 40-41 et les notes 18 et 22, p. 65-67.

ce que l'on veut à la fois trop prouver et trop obliger. On peut donc se demander si le relatif mais progressif silence politique de Volney à partir de 1795 n'aurait pas pour raison la difficulté à résoudre cette ambiguïté, raison peut-être plus forte que l'écœurement engendré par le Directoire, le Consulat et l'Empire. Toujours est-il qu'à partir de 1795, les livres de Volney, plus que jamais tournés vers d'autres lieux, prennent un tour de plus en plus géographique et linguistique, comme s'il s'agissait de comprendre toujours de plus près ce qui est et non d'édicter ce qui devrait être. Mais, signe de ce que ni le programme ni la méthode n'ont été abandonnés, Volney attend encore de cette compréhension qu'elle permette d'agir sur les choses grâce à la diffusion des lumières. En témoigne le prix qu'en 1820, par son testament, il institua « afin de provoquer et encourager tout travail tendant à donner suite et exécution à [sa] méthode de transcrire les langues asiatiques en langues européennes régulièrement organisées »²⁷.

CNRS-EHESS

Paris

27. Cf. Auroux, *op. cit.*, p. 78. Peut-être peut-on aussi tenir pour un indice de cette difficulté le fait que Volney n'ait jamais publié la suite « morale et politique » du *Tableau du climat et du sol des États-Unis*, mais se soit contenté d'y ajouter des « notes et éclaircissements ».

Fodor, la psychologie scientifique et les attributions de croyance

Pierre Jacob

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027207ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027207ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jacob, P. (1993). Fodor, la psychologie scientifique et les attributions de croyance. *Philosophiques*, 20 (1), 131–158. <https://doi.org/10.7202/027207ar>

Résumé de l'article

La conception fodorienne de la psychologie scientifique soulève les trois problèmes suivants qui peuvent, je crois, être résolus. La condition de formalité est-elle compatible avec l'existence de lois psychologiques intentionnelles (qui font référence au contenu des états mentaux)? L'atomisme sémantique est-il compatible avec le fonctionnalisme? L'atomisme sémantique est-il compatible avec la systématique des pensées humaines? Dans les trois premières sections du présent article, j'essaie de résorber ces tensions. Dans la quatrième et dernière section, j'examine la conception des attributions de croyance développée par Fodor dans « Substitution Arguments and the Individuation of Beliefs » selon laquelle la relation de croyance est une relation à quatre places entre une personne, un symbole (ou un véhicule), un rôle fonctionnel et un contenu propositionnel. Je fais valoir que Fodor est confronté à un dilemme : soit le rôle fonctionnel est un déterminant du contenu propositionnel, et Fodor doit rejeter l'atomisme sémantique; soit le rôle fonctionnel est un déterminant de l'efficacité causale d'un symbole, et il doit amender la condition de formalité.

FODOR, LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE ET LES ATTRIBUTIONS DE CROYANCE*

par
Pierre Jacob

RÉSUMÉ : La conception fodorienne de la psychologie scientifique soulève les trois problèmes suivants qui peuvent, je crois, être résolus. La condition de formalité est-elle compatible avec l'existence de lois psychologiques intentionnelles (qui font référence au contenu des états mentaux) ? L'atomisme sémantique est-il compatible avec le fonctionnalisme ? L'atomisme sémantique est-il compatible avec la systématité des pensées humaines ? Dans les trois premières sections du présent article, j'essaie de résorber ces tensions. Dans la quatrième et dernière section, j'examine la conception des attributions de croyance développée par Fodor dans « Substitution Arguments and the Individuation of Beliefs » selon laquelle la relation de croyance est une relation à quatre places entre une personne, un symbole (ou un véhicule), un rôle fonctionnel et un contenu propositionnel. Je fais valoir que Fodor est confronté à un dilemme : soit le rôle fonctionnel est un déterminant du contenu propositionnel, et Fodor doit rejeter l'atomisme sémantique ; soit le rôle fonctionnel est un déterminant de l'efficacité causale d'un symbole, et il doit amender la condition de formalité.

ABSTRACT : Fodor's views about scientific psychology raise three puzzles : Is the Formality Condition compatible with there being intentional psychological laws (referring to the contents of mental states) ? Is Content Atomism consistent with Functionalism ? Can Content Atomism be reconciled with the claim that human thoughts are

* Cet article est la version rédigée d'un exposé prononcé le 28 février 1992 au département de philosophie de l'UQAM. Je saisis cette occasion pour remercier les membres de ce département (notamment Robert Nadeau et Paul Dumouchel), les membres du département de philosophie de l'Université de Montréal (notamment François Lepage, Daniel Laurier, Michel Seymour) d'avoir organisé mon séjour parmi eux fin février-début mars 1992. Je remercie les auditeurs des trois exposés prononcés à cette occasion de leurs remarques et critiques.

systematic ? In the first three sections of this paper, I try and show how to solve the three puzzles. Finally, in the fourth section, I examine Fodor's recent view of belief-ascriptions in « Substitution Arguments and the Individuation of Beliefs » according to which the belief relation is a four place relation between a believer, a symbol token (or vehicle), a functional role and a propositional content. I argue that Fodor faces a dilemma : either the functional role is a determinant of content, in which case Fodor must reject Content Atomism ; or it is a determinant of the causal efficacy of the vehicle, in which case he must amend his Formality Condition.

Mon but ici est de discuter la conception des attributions de croyance récemment proposée par Fodor dans un court article, « Substitution Arguments and the Individuation of Beliefs »¹. Cette théorie dépend d'une théorie de l'individuation des *états* de croyance et elle est présentée par Fodor dans le cadre d'une critique de l'argument frégéen contre les théories *dénotationnelles* du contenu. Comme le dit Fodor², qui souscrit à la théorie dénotationnelle du contenu, « plus je vieillis, plus je suis enclin à penser que le contenu n'est autre que la dénotation ». Je supposerai, pour éviter les malentendus, que la théorie dénotationnelle s'applique aux expressions *primitives* qui ont une dénotation ou une référence. La doctrine suppose donc une distinction entre des contenus primitifs (indéfinissables) et des contenus dérivés par composition à partir des contenus primitifs. Fodor lui-même semble enclin à admettre une théorie du rôle fonctionnel (une théorie non dénotationnelle) pour des expressions dénuées de dénotation comme les symboles logiques (par exemple, les connecteurs propositionnels). La première chose à signaler sur la théorie dénotationnelle du contenu défendue par Fodor est qu'elle n'est pas sans évoquer la théorie dite de « la référence directe », selon laquelle la contribution d'un terme singulier à la proposition qu'il sert à exprimer n'est autre que son référent. Selon cette théorie, l'énoncé d'une phrase contenant un terme singulier exprime toujours une proposition singulière au sens de

1. Paru dans J.A. Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991. Nous utiliserons l'abréviation SAIB lorsque nous nous référerons à cet article de Fodor.

2. SAIB, p. 161.

David Kaplan³ – « toujours », c'est-à-dire dans tous les contextes, y compris les contextes d'attribution de croyance du type « François croit que Romain Gary était moustachu ».

Dans la section 4, je présenterai l'argument frégéen invoquant la non-substituabilité d'expressions coréférentielles dans certains contextes, argument dirigé contre la thèse dénotationnaliste, selon laquelle le contenu d'une expression référentielle n'est autre que sa dénotation. Je le comparerai à l'argument frégéen dirigé contre la théorie de la référence directe, selon laquelle la contribution propositionnelle d'un terme singulier est simplement d'introduire son référent dans la proposition « russellienne singulière » (au sens de Kaplan) que l'énoncé de la phrase (qui contient le terme singulier) sert à exprimer. Je rappellerai brièvement la réponse d'un partisan de la théorie de la référence directe – Nathan Salmon⁴ – au second argument frégéen. Je ferai ressortir ses faiblesses. Je ferai apparaître les avantages relatifs de la réponse fodorienne au premier argument frégéen. Finalement, je présenterai à Fodor un dilemme : soit il existe une tension entre sa théorie des attributions de croyance et la condition de formalité à laquelle doivent, selon la doctrine de « Methodological Solipsism »⁵, obéir les processus mentaux ; soit il existe une tension entre sa théorie des attributions de croyance et sa répudiation du holisme du contenu ou son adhésion à une théorie purement dénotationnelle du contenu.

Pourquoi Fodor souscrit-il à la théorie dénotationnelle du contenu, lui qui souscrit à la théorie dualiste du contenu mental, c'est-à-dire à la distinction entre le contenu *large* et le contenu *étroit* ? Pour répondre à cette question, et avant de présenter la théorie fodorienne des attributions de croyance et la réaction de Fodor à l'argument frégéen contre la théorie dénotationnelle recourant à la non-substituabilité d'expressions coréférentielles,

-
3. David Kaplan, « Dthat », dans P.A. French, T.E. Uehling & H.K. Wettstein (dir.) *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979.
 4. Nathan Salmon, *Frege's Puzzle*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986.
 5. J.A. Fodor, « Methodological Solipsism as a Research Program in Cognitive Psychology », reproduit dans J.A. Fodor, *Representations*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1981.

je dois dire un mot de la perspective générale de Fodor sur la notion de contenu mental, dans la mesure où la motivation principale de sa réaction à l'argument frégéen est son adoption de la théorie dénotationnelle du contenu mental (dont j'ai déjà souligné la parenté avec la théorie de la référence directe). Or les raisons qu'a Fodor d'admettre la théorie dénotationnelle du contenu tiennent essentiellement à deux principes : son adhésion au projet de psychologie scientifique *intentionnelle* et son projet de *naturalisation* du contenu mental. Je ne parlerai ici que du premier, c'est-à-dire de la défense de la psychologie scientifique conjointe à la thèse de l'inéliminabilité du contenu mental dans la psychologie scientifique. On peut nommer son point de vue « le réalisme intentionnel » – j'y reviendrai dans la section 2. Ma stratégie consistera à présenter une résolution de trois énigmes auxquelles la conception fodorienne de la psychologie scientifique peut paraître à première vue s'exposer. La première énigme concerne la conciliation de la reconnaissance du contenu dans la psychologie scientifique avec la condition de formalité (section 1). La deuxième énigme concerne la conciliation du fonctionnalisme avec la répudiation du holisme du contenu (section 2). La troisième énigme concerne la conciliation du rejet du holisme du contenu avec l'attribution de la systématité aux pensées (section 3).

1. Psychologie intentionnelle et condition de formalité

Premièrement, Fodor maintient que les généralisations *ceteris paribus* de la psychologie cognitive scientifique mentionnent inévitablement le contenu des états mentaux intentionnels :

Toutes les généralisations concernant les états mentaux [...] s'appliquent aux attitudes propositionnelles en vertu du contenu des attitudes propositionnelles [...] Les tentatives pour développer une psychologie cognitive sérieuse se fondent sur l'espoir que les généralisations de ce genre peuvent être systématisées et rendues rigoureuses [...] Or vous ne pouvez sauver ces généralisations sans recourir à la notion de contenu d'un état mental⁶.

6. J.A. Fodor, *Representations*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1981, p. 25-26 ; désormais Fodor, R.

Un individu, Paul, forme, par exemple, la croyance que *q* parce qu'il a la croyance que *p* et la croyance conditionnelle que *si p alors q*. Comme le souligne Fodor⁷, les relations sémantiques entre les contenus des attitudes sont parallèles aux relations causales entre les attitudes ou les états de croyance. La proposition que *q* est la *conclusion* d'une inférence correcte dont les prémisses sont les propositions *p* et *si p alors q*, et dont la règle d'inférence est le *modus ponens*. Parallèlement, le sens commun et la psychologie scientifique (selon Fodor) tiennent la croyance que *p* et la croyance que *si p alors q* pour des causes de la croyance que *q*, si tant est que Paul conclut effectivement *q* des deux prémisses⁸. Les généralisations intentionnelles de ce genre s'appliquent à n'importe quel contenu en général – et non à un contenu spécifique. Elles supposent simplement que soient préservées les relations d'identité et de différence entre les contenus exprimés par les « *p* » et les « *q* ». Elles présupposent donc que les contenus obéissent à des conditions d'individuation.

[...] le rôle causal d'une attitude reflète le rôle sémantique de la proposition qui est son objet [...] l'une des contraintes sur l'assignation de contenus propositionnels aux états mentaux est que ceux-ci doivent être régis par un système de relations causales appropriées aux relations sémantiques entre ceux-là [...] nous pouvons assigner de manière non arbitraire des propositions comme objets des attitudes propositionnelles parce qu'il y a un isomorphisme entre d'une part le réseau engendré par les relations sémantiques constitutives entre propositions et d'autre part le réseau engendré par les relations causales constitutives entre les états mentaux⁹.

Le but de la psychologie scientifique est d'expliquer ce mystérieux parallélisme des relations sémantiques entre les contenus des états mentaux intentionnels et des relations causales entre les états mentaux.

Comme chacun le sait, dans le projet de psychologie scientifique esquissé par Fodor depuis *The Language of Thought* et baptisé « théorie représentationnelle de l'esprit », le contenu

7. Chapitres I et 3 de J.A. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987 ; désormais Fodor, *P*.

8. Cf. *Ibid.*, chap. 1-3.

9. *Ibid.*, p. 78-79.

d'une attitude est réduit au contenu d'une formule du langage de la pensée :

Pour tout organisme O et toute attitude A vis-à-vis de la proposition P , il existe une relation (« computationnelle / fonctionnelle ») R et une représentation mentale M telle que

M signifie que P

et

O a A ssi O est unie à M par R^{10} .

Par l'hypothèse du langage de la pensée, les formules du langage de la pensée ont, comme les symboles des langues naturelles publiques, des propriétés syntaxiques et des propriétés sémantiques. La psychologie cognitive scientifique est tenue par Fodor pour une théorie des processus de modification des symboles du langage de la pensée. L'une des questions est de savoir la part respective que jouent les propriétés syntaxiques et les propriétés sémantiques des symboles dans cette conception de la psychologie scientifique.

Fodor souscrit deuxièmement à la condition de formalité, selon laquelle, en substance, les processus mentaux pertinents pour la psychologie cognitive scientifique ne peuvent détecter que la *forme* ou les *propriétés syntaxiques*, non le contenu ou les propriétés sémantiques, des symboles mentaux. Grâce à la condition de formalité, les symboles mentaux sont supposés entrés dans des interactions causales les uns avec les autres en vertu de leurs propriétés syntaxiques (non sémantiques). La condition de formalité est supposée résoudre le mystère de l'efficacité causale des propriétés sémantiques des symboles – comment le contenu d'un symbole peut-il avoir une efficacité causale ? –, qui n'est autre que le mystère du parallélisme des relations de contenus des états mentaux et des relations causales entre les états :

L'idée est de combiner l'hypothèse des représentations mentales avec la métaphore de l'ordinateur. Les ordinateurs nous montrent comment relier les propriétés sémantiques des symboles à leurs propriétés causales [...] Vous reliez les propriétés causales d'un symbole à ses propriétés sémantiques *via sa syntaxe*. Il est facile [...] d'imaginer des symboles concrets particuliers (*tokens*) interagissant causalement en vertu de leurs structures syntaxiques [...] Les ordinateurs sont une solution au problème de la médiation entre les propriétés

10. *Ibid.*, p. 17 ; voir aussi Fodor, *The Language of Thought*, New-York, Crowell, 1975, p. 75.

causales des symboles et leurs propriétés sémantiques. Si, donc, l'esprit est une sorte d'ordinateur, on voit comment une théorie des processus mentaux peut réussir [...] à expliquer comment il peut exister des relations non arbitraires de contenu entre des pensées causalement reliées les unes aux autres¹¹.

Autrement dit, les propriétés sémantiques des symboles mentaux semblent n'avoir d'efficacité causale que par *proxy*, via l'efficacité causale de leurs propriétés syntaxiques.

Stich¹² a reproché à Fodor de vouloir le beurre et l'argent du beurre en maintenant que la psychologie scientifique doit être intentionnelle (ou mentionner le contenu des attitudes propositionnelles) *et* en souscrivant conjointement à la condition de formalité :

Comment Fodor peut-il à la fois recommander que les généralisations cognitives s'appliquent aux états mentaux en vertu de leurs contenus et que « seules les propriétés non sémantiques des représentations mentales peuvent servir à déterminer quelles opérations s'y appliquent ?

Cette première énigme cesse d'en être une dès lors qu'on distingue, selon les nombreuses recommandations explicites de Fodor, entre les généralisations intentionnelles de la psychologie et les processus mentaux ou les mécanismes d'implémentation des généralisations. Dans la conception fodorienne¹³, les généralisations intentionnelles de la psychologie sont supposées être implémentées par les processus mentaux, au sens où les lois de Mendel sont supposées implémentées par les mécanismes biochimiques du code génétique :

Nombreux sont les cas dans les sciences respectables où une loi relie une paire de propriétés *sans que les propriétés en question ne figurent dans les mécanismes d'implémentation de la loi*. C'est, par exemple, une loi approximative que les parents *de haute taille* ont des enfants de haute taille. Et il existe des mécanismes d'implémentation de cette loi. Mais la propriété d'être de haute taille, à la différence des propriétés *génétiques*, ne figure pas dans les mécanismes d'implémentation¹⁴.

11. Fodor, P, p. 18.

12. S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983, p. 188.

13. Fodor, P, p. 139-140 et « Making Mind Matter More ».

14. *Ibid.*, p. 140.

Autrement dit, selon le modèle de la causalité qui prévaut dans l'explication causale génétique de la transmission de la propriété *être de haute taille* par les parents à leur progéniture, une propriété génétique d'un parent a une efficacité causale dans deux processus causaux indépendants : d'une part elle joue un rôle dans l'acquisition ontogénétique par le parent de la propriété phénotypique d'être de haute taille ; d'autre part elle joue un rôle dans l'acquisition par sa progéniture d'un génotype susceptible à son tour de jouer un rôle dans l'acquisition ontogénétique par l'enfant de la propriété d'être de haute taille. Dans aucun de ces deux processus la propriété du parent d'être de haute taille ne joue un rôle causal. Semblablement, si on admet que les lois intentionnelles régissant les symboles mentaux (et mentionnant leurs propriétés sémantiques) sont implémentées par des processus mentaux qui ne détectent que la forme syntaxique des symboles mentaux, on conclura que le contenu (ou les propriétés sémantiques) des symboles mentaux ne joue pas, contrairement aux propriétés syntaxiques des symboles, de rôle causal.

D'une manière générale, c'est un trait de toutes les sciences spéciales, selon Fodor, que les généralisations appartenant à une discipline de niveau n sont implémentées par des mécanismes révélés par une discipline de niveau $n-1$ ¹⁵. Je pense que cette stratégie générale permet de dénouer la tension notée par Stich¹⁶.

2. Répudiation du holisme du contenu, psychofonctionnalisme et fonctionnalisme sémantique

Le trait le plus singulier de la position prise par Fodor depuis *Psychosemantics* dans la philosophie contemporaine de l'esprit est sa répudiation du holisme du contenu. Pour définir ce que Fodor baptise holisme du contenu, il faut définir ce qu'il appelle une

15. Cf. « Making Mind Matter More ».

16. Dans « Are Mental Properties Causally Efficacious ? », *Grazer Philosophische Studien*, 39, 51-73, j'ai exprimé mes doutes sur l'efficacité causale que Fodor est enclin à accorder aux propriétés syntaxiques des symboles mentaux et dont il prive les propriétés sémantiques. Je crois que Fodor joue sur l'ambiguïté du mot « forme » entre le *contour* (*shape*) d'un symbole et ses *propriétés syntaxiques* lorsqu'il écrit que « la syntaxe d'un symbole particulier concret peut déterminer les causes et les effets de son instantiation de la même manière que la géométrie d'une clef détermine les serrures qu'elle ouvrira ».

« liaison épistémique » : une proposition q est une liaison épistémique de la proposition p , pour un agent A , si A tient la vérité de q pour pertinente à l'évaluation de p . « Le holisme du contenu est l'idée que l'identité – spécifiquement, le contenu intentionnel – d'une attitude propositionnelle est déterminée par la *totalité* de ses liaisons épistémiques.¹⁷ »

Pourquoi Fodor répudie-t-il si vigoureusement le holisme du contenu ? La réponse est qu'il y a un conflit entre le holisme du contenu et les exigences de la psychologie scientifique intentionnelle – laquelle « parvient à généraliser *en quantifiant sur tous les organismes qui sont dans un état intentionnel spécifique* »¹⁸. Selon le projet de psychologie scientifique intentionnelle, tous les individus qui peuvent raisonnablement être crédités du désir que q et de la croyance que *non* q faute de p devraient pouvoir être crédités *ceteris paribus* de l'intention d'agir de sorte à réaliser l'état de choses susceptible de rendre p vraie. Mais, comme l'écrit Fodor :

[...] si – comme c'est sûrement le cas – les gens diffèrent dans leurs estimations de pertinence épistémique, et si nous suivons le holisme du contenu en individualisant les états intentionnels par la *totalité* de leurs liaisons épistémiques, jamais deux personnes (ni même deux tranches temporelles d'une même personne) ne seront dans le même état intentionnel. Deux personnes ne seront jamais subsumées par les mêmes généralisations intentionnelles. Donc, les généralisations intentionnelles ne réussiront jamais à généraliser. Donc, il n'y a pas d'espoir pour la psychologie intentionnelle¹⁹.

Pour sauver la psychologie intentionnelle, Fodor rejette donc le holisme du contenu.

Mais la répudiation du holisme du contenu est-elle compatible avec le maintien du fonctionnalisme ? Appelons « psychofonctionnaliste » la réponse fonctionnaliste à la question ontologique du rapport entre les états mentaux intentionnels d'un individu et les états cérébraux de l'individu. Dans la conception psychofonctionnaliste des états mentaux intentionnels – ou du rapport entre les états mentaux intentionnels et les états cérébraux – d'un individu, les états mentaux concrets particuliers (*tokens*) sont tenus pour des états cérébraux concrets

17. Fodor, *P.*, p. 56.

18. *Ibid.*, p. 57.

19. *Ibid.*

particuliers de l'individu définis par leurs relations causales avec les inputs (ou entrées sensorielles), les autres états et les outputs (ou sorties comportementales). Étant donné le parallélisme déjà mentionné entre d'une part les relations sémantiques entre les contenus des états mentaux et d'autre part les relations causales entre les états mentaux, il n'y a qu'un pas entre la notion de rôle causal d'un état et la notion de rôle inférentiel (ou conceptuel). Il n'y a qu'un pas entre la conception psychofonctionnaliste, selon laquelle les états mentaux particuliers sont des états cérébraux particuliers caractérisés par leurs relations causales avec les inputs, les autres états et les outputs, et l'idée que les états mentaux sont des états cérébraux caractérisés par leur rôle inférentiel ou conceptuel – par le rôle qu'ils jouent dans les inférences que l'individu dont ils sont les états est enclin à accomplir. Si (comme Fodor le proclame), vous rejetez la distinction analytique / synthétique et si vous acceptez la conception psychofonctionnaliste des états mentaux, alors

[...] vous ne pouvez avoir de distinction de principe entre les relations causales entre états mentaux qui déterminent le contenu (c'est-à-dire l'identité) d'un état et les relations causales qui ne le déterminent pas. La conséquence immédiate est que vous ne pouvez pas avoir de fonctionnalisme sans le holisme ; si n'importe quelle fonction d'un état mental peut affecter son contenu, alors toutes ses fonctions peuvent affecter le contenu. Mais si toutes les fonctions peuvent affecter le contenu, alors les membres d'une paire d'états mentaux particuliers n'auront jamais le même contenu et il n'y aura pas d'explication psychologique par subsumption sous une loi intentionnelle²⁰.

En un mot, le rejet de la distinction analytique / synthétique combiné au fonctionnalisme semble impliquer le holisme du contenu. Or le holisme du contenu est, nous l'avons vu, incompatible avec la psychologie scientifique intentionnelle. La deuxième énigme dont je veux parler est donc de savoir comment on peut répudier le holisme du contenu et conserver le fonctionnalisme – ce que prétend manifestement faire Fodor –, tout en rejetant la distinction analytique / synthétique. Pour faire état de la

20. J.A. Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991 ; voir Introduction, p. x.

continuité de la pensée de Fodor sur ce point, je citerai un passage de l'Introduction de Fodor à *Representations* (de 1981) :

[...] l'intuition préthéorique dit que les croyances sont des causes, et de surcroît que ce sont des causes distinctes des stimuli, des réponses et des dispositions. Le fonctionnalisme souscrit à tout cela. Mais l'intuition préthéorique dit aussi que les croyances sont des causes qui ont un *contenu*, et sur ce point, le fonctionnalisme est neutre [...]. Le fonctionnalisme est notamment compatible avec le fait que les processus de comportement ont des causes mentales, mais qu'il n'existe pas d'explication cohérente de l'idée qu'une croyance a l'effet qu'elle a en vertu du fait qu'elle est la croyance que P [...]. si le fonctionnalisme est vrai et instructif, ce n'est pas une solution au problème qui rend la psychologie cognitive spéciale parmi les sciences – à savoir le recours (apparemment inéliminable) à des étiologies dans lesquelles les objets qui ont un contenu propositionnel figurent comme agents causaux. Sur ce point, le fonctionnalisme est neutre et donc non informatif²¹.

Étant donné que le fonctionnalisme apparaît comme une prémisse dans le raisonnement aboutissant au holisme du contenu, et étant donné que Fodor rejette le holisme du contenu qu'il juge incompatible avec la psychologie scientifique intentionnelle, comment Fodor peut-il maintenir le fonctionnalisme ? La réponse à cette énigme est que Fodor distingue entre le *psychofonctionnalisme* auquel il souscrit et le *fonctionnalisme sémantique* qu'il rejette sauf sans doute pour le contenu exprimé par des expressions comme les connecteurs propositionnels. Le psychofonctionnalisme est la conception du rapport ontologique entre les états mentaux d'un individu et ses états cérébraux. Selon le fonctionnalisme sémantique, le contenu d'un état mental intentionnel n'est autre que le rôle causal ou le rôle inférentiel de l'état mental ou son potentiel d'interaction avec d'autres états mentaux intentionnels. Autrement dit, Fodor pense que le fonctionnalisme sémantique – non le psychofonctionnalisme – sert de prémisse dans le raisonnement qui aboutit au holisme du contenu et le rejet du holisme du contenu n'implique, selon lui, que le rejet du fonctionnalisme sémantique. Voici les termes dans lesquels Fodor exprime explicitement son adhésion à la conception psychofonctionnaliste des *états* (mentaux intentionnels) et sa répudiation concomitante du fonctionnalisme sémantique :

21. Fodor, R, p. 24.

[...] *être une croyance*, c'est avoir les relations appropriées aux entrées, aux sorties et aux autres états mentaux [...] Ice qui n'implique pas quel être la croyance *que p*, être une croyance avec un certain *contenu*, ce soit avoir les relations appropriées aux entrées, aux sorties et aux autres états mentaux [...] une définition fonctionnaliste de « croire » accomplirait la tâche fixée au psychofonctionnalisme en philosophie de l'esprit, même si nous n'adoptons pas une conception fonctionnaliste des *contenus* de croyances, une conception fonctionnelle de ce que c'est que de croire *que p*²².

[...] le rôle fonctionnel n'exerce, selon moi, approximativement aucune contrainte sur le *contenu* d'un état mental ; il exerce des contraintes sur son *caractère*. Selon moi, *croire*, contrairement à croire *que p*, est fonctionnellement défini²³.

Imaginons que Jean espère qu'il neigera dimanche (parce qu'il a l'intention d'aller faire du ski dimanche). La combinaison de son espoir et de sa croyance qu'il neigera dimanche engendre sa joie. Jeanne redoute qu'il neige dimanche (parce qu'elle a l'intention de planter des pétunias). La combinaison de sa crainte et de sa croyance qu'il neigera engendre son humeur chagrine. Selon le sens commun, l'espoir de Jean et la crainte de Jeanne ont le même contenu. Mais à l'évidence ils ont des rôles causaux distincts puisqu'en interagissant avec une croyance ayant un seul et même contenu, ils engendrent des états distincts. Fodor en tire argument pour souligner le fossé entre le psychofonctionnalisme qu'il accepte et le fonctionnalisme sémantique qu'il rejette. Cette stratégie a nombre de conséquences.

Au début du chapitre IV de *Psychosemantics*²⁴, consacré au problème de la naturalisation du contenu, Fodor se demande « en quoi consiste le fait pour un système physique d'avoir des états intentionnels ». Et il distingue mystérieusement cette question de la question de savoir en quoi consiste le fait pour un système physique d'être un « système intentionnel »²⁵. En quoi peut donc consister la différence entre le fait d'avoir des états intentionnels et le fait d'être un système intentionnel ? Par hypothèse, les systèmes intentionnels sont supposés avoir des attitudes propositionnelles. Or être une attitude propositionnelle (une croyance,

22. Fodor, *P.*, p. 69-70.

23. *Ibid.*, p. 88.

24. *Ibid.*, p. 97.

25. *Ibid.*, p. 163.

par exemple), c'est, pour un état cérébral – conformément au psychofonctionnalisme –, entrer dans des relations causales appropriées avec des entrées, des sorties et d'autres attitudes propositionnelles. En revanche, avoir des états intentionnels, c'est, pour un système physique, avoir des états représentationnels – c'est-à-dire des états informationnels d'un type particulier (des états informationnels qui obéissent, selon Fodor, à la condition de dépendance causale asymétrique²⁶). Un organisme ou un artefact peuvent donc avoir des états intentionnels ou représentationnels sans avoir des attitudes propositionnelles. Pour avoir des états intentionnels, un organisme doit avoir des états informationnels obéissant à la condition de dépendance causale asymétrique.

Fodor distingue donc trois choses : la notion d'information (qu'il réduit à la notion de dépendance nomique entre propriétés) ; la notion de contenu intentionnel (qui est une espèce d'information restreinte puisqu'elle se réduit à une dépendance asymétrique entre des relations nomiques entre propriétés) ; enfin, la notion d'attitude propositionnelle qui n'est autre qu'un état cérébral fonctionnellement défini par ses relations causales avec d'autres états cérébraux. Fodor peut donc dissocier les explications qui invoquent les attitudes propositionnelles du sens commun – la psychologie de *Granny*²⁷ – des explications intentionnelles qui se contentent d'invoquer des états intentionnels ou représentationnels. Fodor souscrit généralement à la thèse réaliste scientifique selon laquelle les succès explicatifs et prédictifs d'une théorie scientifique sont autant d'arguments en faveur

26. Dans les théories de la covariation, un effet transmet une information sur sa cause. Mais informer n'est pas représenter. La représentation, non l'information, peut être fallacieuse. Pour Fodor, le contenu ou la représentation est une information qui obéit à la dépendance causale asymétrique. Le symbole mental « vache » dénote des vaches et non des chevaux même si certains chevaux la nuit occupent une extrémité d'une chaîne causale dont l'autre extrémité est occupée par le symbole « vache », car la relation nomique entre des chevaux et le symbole « vache » est asymétriquement dépendante par rapport à la relation nomique entre les vaches et le symbole « vache ». Cf. *Psychosemantics*, chapitre 4 et *A Theory of Content*, chapitre 3.

27. Pour les exégètes de Fodor, *Granny* est le porte-parole du sens commun. Auntie est le porte-parole de ce que Fodor prend pour l'*establishment* physicaliste.

d'une interprétation réaliste de ladite théorie. Du point de vue de son incorporation dans une théorie psychologique scientifique, l'adoption de l'interprétation réaliste des explications en termes d'attitudes propositionnelles – la psychologie du sens commun ou de *Granny* – (défendue au chapitre 1 de *Psychosemantics*) est plus conservatrice que le réalisme intentionnel. De ce dernier point de vue, « ce qui est intéressant dans le contenu intentionnel, c'est son aptitude à survivre aux variations de rôle fonctionnel »²⁸. Le réalisme des attitudes propositionnelles suppose que les généralisations causales de la psychologie scientifique mentionneront les concepts d'attitudes propositionnelles. Le réalisme intentionnel suppose que les généralisations causales de la psychologie scientifique mentionneront le contenu intentionnel. Le réalisme intentionnel, contrairement au réalisme des attitudes propositionnelles, est compatible avec l'idée que la psychologie scientifique reformera la psychologie de *Granny*.

3. Comment concilier le rejet du holisme du contenu et la propriété de systématique des pensées ?

Dans le cours de sa critique du holisme du contenu, Fodor s'adresse à lui-même deux objections parentes visant à réduire à l'absurde la séparation du contenu intentionnel d'Avec le rôle fonctionnel. Première objection : « si le contenu d'une croyance est indépendant de son rôle fonctionnel, alors le fait de croire que *p* est compatible avec le fait de croire pratiquement n'importe quoi d'autre ; y compris *non p* »²⁹. Au lieu de tenir ce conditionnel pour la prémisse d'un *modus tollens* dont la sous-conclusion consisterait à rejeter le divorce entre le contenu et le rôle fonctionnel pour conclure que le refus du holisme est suspect, de manière caractéristique, Fodor traite le conditionnel comme la prémisse d'un *modus ponens* et « embrasse » la conclusion que le fait de croire que *p* est compatible avec le fait de croire n'importe quoi d'autre : « j'admets – en fait, j'approuve – la conclusion selon

28. Fodor, P., p. 71.

29. *Ibid.*, p. 88.

laquelle les gens peuvent croire des choses qui sont *arbitrairement* insensées »³⁰.

Deuxième objection : si le contenu est divorcé du rôle fonctionnel, pourquoi devrions-nous tirer quelque conséquence que ce soit de nos pensées ? « Avoir la pensée que trois est un nombre premier pourrait constituer une *vie mentale entière* »³¹. De manière non moins caractéristique que précédemment, Fodor convertit le *modus tollens* de son adversaire en *modus ponens* et embrasse la conséquence destinée par son adversaire à servir de prémisses pour rejeter le divorce entre le contenu et le rôle fonctionnel.

La réponse de Fodor à la seconde objection soulève une difficulté qui tient à ce que l'exemple d'une pensée qui pourrait constituer une vie mentale entière est mal choisi. Dans une note³², Fodor met à profit sa distinction entre une sémantique fonctionnaliste du contenu (qu'il rejette) et la conception psychofonctionnaliste des états de croyance (qu'il accepte) pour distinguer entre le fait d'avoir la *croyance* que trois est un nombre premier et le fait d'avoir la *pensée* (*entertain the thought*) que trois est un nombre premier. Avoir une croyance, c'est être dans un état fonctionnel défini par des relations causales avec des entrées, des sorties et d'autres états mentaux. Donc, un organisme ne pourrait pas *croire* que trois est un nombre premier sans avoir d'autres croyances. Admettons qu'en général on puisse effectivement distinguer le fait qu'une créature ait une croyance et le fait qu'elle ait une pensée. Supposons que le fait, pour une créature, d'avoir une croyance avec un contenu déterminé s'analyse au moins comme le fait que cette créature ait un symbole mental ayant le contenu pour propriété sémantique et ayant à l'égard de ce contenu une attitude définie fonctionnellement par son rôle causal à l'égard des entrées, des sorties et d'autres états mentaux. Admettons que le fait que la créature ait une (simple) pensée (sans croyance) avec un contenu déterminé se réduise au fait que la créature ait un symbole mental avec ce contenu sans avoir à l'égard de ce contenu

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 89.

32. *Ibid.*, p. 161.

l'attitude de croyance définie fonctionnellement. Pour que la pensée puisse constituer une vie mentale entière, il faut que son contenu soit une propriété sémantique primitive d'un symbole mental dont l'occurrence (dans le langage de la pensée de la créature) ne dépende que d'interactions causales entre la créature et son environnement physique. Le symbole dont le contenu constitue la vie mentale entière de la créature ne peut avoir un contenu complexe formé par composition à partir d'autres symboles mentaux plus élémentaires. Faute de quoi la pensée considérée ne constituerait pas la vie mentale entière de la créature. L'exemple paraît donc mal choisi, car si on peut admettre que certaines pensées perceptuelles primitives puissent être le contenu de symboles dont l'occurrence ne dépend que d'interactions causales entre un organisme et son environnement, on ne comprend pas comment une pensée ayant le contenu arithmétique que trois est un nombre premier pourrait être la propriété sémantique d'un symbole mental primitif dont l'occurrence ne dépend que de l'interaction causale entre la créature et son environnement physique.

La seconde difficulté que je veux examiner concerne la compatibilité entre la propriété de *systématicité* que Fodor attribue aux pensées et sa répudiation du holisme du contenu. La systématicité est cette propriété des pensées en vertu de laquelle une créature capable de penser que Marie aime Jean doit aussi être capable de penser que Jean aime Marie (indépendamment de la valeur de vérité des pensées)³³. On pourrait se demander comment la systématicité s'applique à la pensée que Jean marche. Peut-être la systématicité implique-t-elle qu'une créature capable de penser que Jean marche doive être capable de penser que Jean ne marche pas ou que quelqu'un marche. Appelons « corrélats systématicques » d'une pensée *P* les pensées qu'une créature dont les pensées sont systématicques doit être capable de former à chaque fois qu'elle a la pensée que *P*. La question soulevée est de

33. La propriété de systématicité n'est pas sans évoquer le principe de généralité de Evans. Mais comme nous allons le voir sous peu, il existe une différence de statut entre les deux notions.

savoir si on peut distinguer le holisme du contenu de la notion de corrélat systématique d'une pensée.

Fodor se sert de la systématisme des pensées pour faire valoir la supériorité explicative de l'hypothèse (empirique) du langage de la pensée sur le simple réalisme intentionnel³⁴ : le réalisme intentionnel postule la réalité des contenus intentionnels sans pouvoir expliquer la systématisme ou expliquer pourquoi une créature ne pourrait pas penser un membre d'une paire (ou d'un *n*-uple) de pensées s'il ne pouvait pas penser l'autre ; le langage de la pensée suppose que les contenus intentionnels ont une structure syntaxique (en constituants) de sorte que deux pensées, comme la pensée que Marie aime Jean et la pensée que Jean aime Marie, peuvent combiner dans des ordres syntaxiques différents les mêmes constituants. Attribuer la systématisme aux pensées, n'est-ce pas *ipso facto* supposer qu'une pensée ne peut pas constituer une vie mentale entière ? N'est-ce pas supposer que les pensées viennent par paquets ? N'est-ce pas rejeter la possibilité de créatures ayant des vies mentales qui, du point de vue de la nôtre, semblent avoir des trous – des vies mentales « pointillées » (*punctate minds*) ? En un mot, la systématisme des pensées n'est-elle pas le holisme du contenu sous un autre nom ?

Pour répondre à ces questions, il faut procéder en deux temps. Premièrement, il y aurait, me semble-t-il, un conflit direct entre la théorie dénotationnelle des contenus de pensée (ou la répudiation du holisme du contenu) et la thèse de la systématisme des pensées si les deux points de vue s'appliquaient à une seule et même chose. Mais il me semble que Fodor est en droit de faire valoir que la théorie dénotationnelle est une théorie des contenus *primitifs* (ou que sa répudiation du holisme du contenu vaut pour les contenus primitifs), tandis que la systématisme est manifestement une propriété des pensées un tant soit peu *complexes* – formées par composition de pensées primitives. Deuxièmement, l'attribution de la systématisme à la pensée humaine n'est ni une vérité nécessaire ni une vérité conceptuelle (découvrable *a priori*) ; c'est une vérité *contingente* que seule la recherche empirique

34. Cf. *Psychosemantics*, Appendix, « Why There Still Has to Be a Language of Thought ».

permettra de corroborer ou d'infirmer. Si la systématique est une propriété contingente des pensées humaines complexes (que la pensée humaine pourrait ne pas posséder), alors elle n'interdit nullement la possibilité *conceptuelle* qu'une seule pensée (primitive) constitue la vie mentale entière d'une créature donnée. Comme le dit Fodor,

[...] la systématique est *au moins quelques fois* un trait contingent de la pensée ; [...] il y a *au moins quelques cas* dans lesquels il est possible pour une créature de penser l'une mais non l'autre de deux propositions unies par des relations de contenu [...] Je veux toutefois rester neutre sur la question de savoir si la systématique est toujours un trait contingent de la pensée [...] ³⁵.

La contingence de la systématique de la pensée est compatible avec la possibilité qu'une pensée (primitive) constitue la vie mentale entière d'une créature. Elle distingue d'une part la systématique du principe de généralité qu'Evans tenait pour un principe constitutif ou transcendantal de la pensée. A la différence d'autre part d'un principe *a priori* de rationalité (comme le principe de charité mentionné par Quine, Davidson et Dennett ou le principe d'humanité mentionné par Grandy), la systématique n'est pas un principe d'*attribution* de croyances. Quine, Davidson et Dennett font valoir que faute de créditer à des créatures la rationalité, un attributeur se priverait des moyens de *reconnaître* une créature ayant des croyances. Les normes de rationalité qui gouvernent nos attributions de croyances ne sont, selon eux, ni optionnelles ni réfutables. La distinction entre la systématique et la rationalité est parallèle à la distinction fodorienne entre les contenus intentionnels complexes (non primitifs) et les états de croyance (ou les *attitudes* propositionnelles) :

Il n'est pas plausible de supposer que les « principes de charité » contraignent les attributions intentionnelles *per se*, même s'il est plausible de supposer qu'ils contraignent les attributions d'états de croyance. En particulier, on ne peut pas concevablement exiger que les *objets propositionnels* de toutes les attitudes attribuées à une personne à un instant soient mutuellement cohérents. Il n'y a rien à reprocher à quelqu'un qui espère que *P* tout en redoutant que *non P* ; et croire que *P* tout en souhaitant que *non P* définit pratiquement la condition humaine. Si la rationalité exerce des contraintes sur les attributions d'attitudes propositionnelles, elles s'appliquent aux

35. Fodor, *P*, p. 152.

relations entre les attitudes, non aux relations entre leurs objets propositionnels³⁶.

Pour faire s'évanouir la distinction entre la systématique des pensées complexes et un principe de rationalité (comme le principe de charité) supposé gouverné nos pratiques d'attribution, il faut nier deux distinctions fodorienne : la distinction entre contenu et état de croyance et la distinction entre état de croyance et attribution de croyance.

Récapitulons : dans le cadre fodorien, nous distinguons entre des contenus intentionnels (ou des pensées) primitifs et des contenus intentionnels complexes. La théorie dénotationnelle proprement dite s'applique aux premiers ; la systématique aux seconds. Nous distinguons conjointement entre les états de croyance (ou les *attitudes* propositionnelles) et les contenus intentionnels (ou les objets propositionnels) de ces états (ou attitudes). Le psychofonctionnalisme s'applique aux premiers et le fonctionnalisme sémantique ne s'applique pas aux seconds³⁷. Nous distinguons enfin entre les états de croyance (qui sont des états mentaux) et les attributions de croyance (qui sont des énoncés). La systématique, non la rationalité, est une propriété des pensées (ou contenus) complexes. La rationalité est une norme qui guide les attributions de croyances ou d'attitudes propositionnelles en général.

4. États de croyance et attributions de croyance

Nous sommes maintenant en mesure d'aborder la théorie fodorienne d'un exercice dans lequel excelle la psychologie du sens commun : les attributions de croyance. Selon la théorie de la référence directe, l'énoncé d'une phrase contenant un terme singulier exprime toujours une proposition « russellienne singulière », y compris dans les contextes de croyance. Autrement dit, la contribution du terme singulier à la proposition exprimée est toujours son référent – non un mode de présentation frégéen du référent. Considérons les énoncés des deux phrases (1) et (2) qui

36. SAIB, p. 174.

37. À l'exception de certains contenus « logiques » exprimables par des symboles dénués de référent.

ne diffèrent l'une de l'autre qu'en ce que dans (2) « Romain Gary » est remplacé par le nom coréférentiel « Ajar » :

(1) Romain Gary était moustachu.

(2) Ajar était moustachu.

Selon la théorie de la référence directe, un énoncé de (1) exprime la même proposition qu'un énoncé de (2). Considérons maintenant un énoncé de (3) et un énoncé de (4) :

(3) François croit que Romain Gary était moustachu.

(4) François croit que Ajar était moustachu.

(1) est contenue dans (3) et (2) est contenue dans (4). Selon la théorie de la référence directe, les termes singuliers coréférentiels « Romain Gary » et « Ajar » contribuent à introduire leur unique référent aussi bien dans un énoncé de (3) et un énoncé de (4) que dans un énoncé de (1) et dans un énoncé de (2).

Dans « Sens et dénotation », Frege dirige l'argument suivant contre la théorie de la référence directe :

[1a] Si un énoncé de (1) et un énoncé de (2) exprimaient la même proposition, alors les énoncés d'attribution de croyance (3) et (4) (qui contiennent respectivement (1) et (2)) devraient toujours avoir la même valeur de vérité (pour une assignation donnée de référent à « Romain Gary » et « Ajar »).

[2a] Or (3) et (4) peuvent avoir des valeurs de vérité différentes.

[3a] Donc : un énoncé de (1) et un énoncé de (2) n'expriment pas la même proposition.

Frege conclut que la contribution propositionnelle d'un terme singulier est son sens ou son mode de présentation du référent.

Théoricien de la référence directe, Salmon rejette explicitement la prémisse [2a]. En faveur de la prémisse [2a], le sens commun fait valoir que François peut donner des signes d'assentiment à la proposition exprimée par un énoncé de (1), énoncer lui-même la proposition en question et refuser son assentiment à la proposition exprimée par un énoncé de (2) ou énoncer la négation de la proposition exprimée par un énoncé de (2). Salmon soutient que si la proposition exprimée par un énoncé de (3) est vraie, alors automatiquement la proposition exprimée par un énoncé de (4) est vraie aussi. Selon lui, François a beau donner tous les

signes imaginables qu'il ne tient pas pour vraie la proposition exprimée par un énoncé de (2) les deux énoncés d'attribution ont la même valeur de vérité.

La stratégie de Salmon est double. Elle consiste d'une part à maintenir que la forme logique de la proposition *explicitement* exprimée par une attribution de croyance comme (3) ou (4) est la suivante :

(Em) CR (François, p, m),

où « CR » est un prédicat à trois places, « p » est la proposition singulière russellienne (exprimable par un énoncé de (1) ou de (2)) et « m » est le mode de présentation du référent du terme singulier (qui est aussi le mode de présentation de la proposition singulière elle-même).

Elle consiste d'autre part à soutenir que les propositions *implicitement* communiquées par un énoncé de (3) et par un énoncé de (4) contiennent une référence à deux modes de présentation distincts de Romain Gary³⁸. Un énoncé de (3) et un énoncé de (4) expriment explicitement la même proposition vraie (qui contient une quantification existentielle sur les modes de présentation de Romain Gary). Mais de surcroît un énoncé de (3) communique implicitement la proposition vraie selon laquelle François reconnaît la proposition singulière sous le mode de présentation de Romain Gary associé à « Romain Gary », et un énoncé de (4) communique implicitement la proposition fausse selon laquelle François reconnaît la même proposition singulière sous le mode de présentation de Romain Gary associé à « Ajar ».

La faiblesse principale de la conception des attributions de croyance de Salmon tient au manque de justification de son révisionnisme : si Salmon a raison, alors l'usage ordinaire erre en supposant qu'un énoncé de (3) peut exprimer une proposition vraie et un énoncé de (4) une proposition fausse.

Dans SAIB, Fodor considère la version de l'argument de Frege contre la théorie de la référence directe (ou théorie dénotationnelle du contenu) recourant à la non-substituabilité d'expressions coréférentielles :

38. Salmon semble supposer que le mécanisme d'engendrement du contenu implicitement communiqué est un mécanisme à la Grice.

- [1b] Le contenu exprimé par une expression complexe est une fonction du contenu de ses constituants.
- [2b] Le contenu d'une expression est sa dénotation.
- [3b] Deux expressions ayant le même contenu peuvent toujours être substituées l'une à l'autre dans une expression plus complexe sans altérer le contenu (la dénotation) de l'expression plus complexe ou la valeur de vérité de cette expression lorsque celle-ci est une phrase.
- [4b] Comme le montrent les précédents exemples d'attribution (3) et (4), deux expressions ayant la même dénotation ne sont pas toujours substituables l'une à l'autre dans une phrase sans en altérer la valeur de vérité.
- [5b] Frege conclut qu'il convient de rejeter [2b] et que le contenu d'une expression ne se réduit pas à sa dénotation.

Le but de Fodor est de défendre [2b] contre l'argument frégéen invoquant la non-substituabilité. Autrement dit, le but de Fodor est de montrer que la non-substituabilité d'expressions coréférentielles dans des contextes de croyance est compatible avec le fait que ces expressions expriment un seul et même contenu. Comme le contexte dans lequel s'effectue la substitution d'expressions coréférentielles est un contexte de croyance, la défense de la théorie dénotationnelle dépend d'une théorie des attributions de croyance. Avant de présenter sa théorie des attributions de croyance, Fodor raffine la théorie de l'individuation des *états* de croyance présentée dans *Psychosemantics*. Croire est traité comme une relation à *quatre* places qui prend pour arguments, outre (a) une personne, (b) une proposition (ou un contenu), (c) un véhicule (ou symbole mental) et (d) un rôle fonctionnel.

Le contenu propositionnel n'est autre que le contenu large. Le véhicule ou symbole mental correspond à ce qui est traditionnellement tenu pour un mode de présentation. Étant un symbole, le véhicule a des propriétés syntaxiques et des propriétés sémantiques. Deux véhicules concrets particuliers (*tokens*) appartiennent à des types distincts s'ils sont syntaxiquement différents ou s'ils servent à exprimer des contenus propositionnels différents. Deux véhicules concrets particuliers appartenant à des types distincts peuvent – comme les symboles des langues publiques – exprimer une seule et même proposition. L'innovation principale

de Fodor réside dans l'insertion du rôle fonctionnel comme paramètre de l'état de croyance. Le rôle fonctionnel (du véhicule) est son rôle inférentiel dans un système de croyances : « son rôle causal dans certains processus mentaux »³⁹. Deux véhicules concrets particuliers appartenant à un seul et même type auront des rôles fonctionnels distincts s'ils appartiennent à des systèmes de croyances différents. Réciproquement⁴⁰, deux véhicules concrets particuliers appartenant à des types distincts (ayant des propriétés syntaxiques et sémantiques différentes) peuvent avoir un seul et même rôle fonctionnel, c'est-à-dire contribuer dans deux systèmes de croyances distincts à engendrer une seule et même croyance.

En tenant l'état de croyance pour une relation à quatre places, Fodor peut maintenir qu'une personne peut être dans deux états de croyance distincts à l'égard d'un seul et même contenu propositionnel. Il lui suffit pour cela d'attribuer la différence d'état de croyance à une différence entre les véhicules ou entre les rôles fonctionnels. La conception fodorienne n'a pas les implications révisionnistes (par rapport à l'usage ordinaire) de la théorie de Salmon que j'ai mises en lumière précédemment.

Du point de vue fodorien, on peut distinguer des attributions plus ou moins spécifiques selon qu'elles aspirent ou non à caractériser, outre le contenu, le véhicule. Une attribution qui aspire à spécifier le véhicule est plus spécifique qu'une attribution qui se contente de caractériser le contenu. Les normes qui, selon Fodor, guident un attributeur dans la spécification du véhicule sont moins contraignantes que celles qui président à la spécification du contenu :

En ce qui concerne la spécification de l'objet propositionnel de la croyance attribuée [...], la formule enchâssée doit exprimer la proposition attribuée par le prédicat « croit » [...]. La spécification du véhicule dépend de facteurs pragmatiques glissants (*slippery*). Ce qui est requis est un certain degré d'isomorphie avec le véhicule – degré d'isomorphie approprié pour une tâche déterminée. On ne peut pas dire indépendamment d'une tâche particulière quel degré d'isomorphie est suffisant⁴¹.

39. SAIB, p. 168.

40. *Ibid.*, note 8, p. 176.

41. *Ibid.*, p. 171.

On peut représenter l'attribution la moins spécifique (qui n'aspire qu'à caractériser le contenu) au moyen d'une formule du type [A1] :

[A1] (Ex)(Ey) [(x est un véhicule & y est un rôle) & (CR (François, P, x, y))],

où « P » fait référence au contenu exprimé par un énoncé de (1) « Romain Gary était moustachu ». Une telle formule, qui fait référence au contenu propositionnel, contient une généralisation existentielle sur les véhicules et sur les rôles fonctionnels non spécifiés. Une telle formule s'apparente à ce qu'on nomme traditionnellement une attribution *de re* ou représente une attribution de contenu dit *large*. On peut représenter l'attribution plus spécifique (qui aspire à caractériser, outre le contenu, le véhicule) par [A2] :

[A2] (Ey) [(y est un rôle) & (CR (François, P, r, y))],

où « r » fait référence au véhicule (ou au symbole mental) dans la tête de François « isomorphe » à la phrase française (1) « Romain Gary était moustachu ». Une telle formule, qui fait référence au contenu et au symbole mental, ne généralise plus que sur les rôles fonctionnels. Elle s'apparente à ce qu'on nomme traditionnellement une attribution *de dicto* et livre sur l'état de croyance plus d'information que le seul contenu large.

Supposons qu'on interprète un énoncé de (3) ou de (4) comme une attribution aussi peu spécifique que possible n'aspirant qu'à spécifier le contenu (large) de la croyance de François, sur le modèle de la double quantification existentielle contenue dans la formule [A1]. Dans cette interprétation, (3) et (4) ne contiennent aucune expression faisant référence au véhicule. Les expressions référentielles ont leurs références ordinaires : elles sont mutuellement substituables dans (3) et (4), et on peut tenir conjointement un énoncé de (3) et un énoncé de (4) pour vrais. Interprétons maintenant un énoncé de (3) ou de (4) comme une attribution plus spécifique aspirant à caractériser, outre le contenu, le véhicule. Dans ce cas, nous pourrions représenter respectivement (3) et (4) sur le modèle de la simple quantification existentielle contenue dans la formule [A2] :

[3'] (Ey) [(y est un rôle) & (CR (François, P, r, y))],

où « r » fait référence au véhicule dans la tête de François « isomorphe » à la phrase française (1) « Romain Gary était moustachu ».

[4'] (Ey) [(y est un rôle) & (CR (François, P, a, y))],

où « a » fait référence au véhicule dans la tête de François « isomorphe » à la phrase française (2) « Ajar était moustachu ».

Dans cette interprétation, en dépit du fait que « Romain Gary » et « Ajar » sont coréférentiels (ou que (1) et (2) ont la même valeur de vérité), [3'] serait une formule vraie et [4'] une formule fausse.

Il en résulte que la théorie fodorienne n'est pas exposée à l'objection de révisionnisme insuffisamment justifié que j'ai adressée à la théorie de Salmon. Toutefois, cette force est peut-être aussi une faiblesse du point de vue de la perspective globale de Fodor sur la psychologie scientifique. En autorisant en effet deux représentations d'attributions spécifiques (aspirant à caractériser le véhicule, et non seulement le contenu), représentées par les formules [3'] et [4'], à avoir des valeurs de vérité différentes, Fodor concède que la sémantique des attributions plus spécifiques de croyance n'obéit pas strictement au principe de *compositionnalité* : le contenu de l'attribution – sa valeur de vérité – n'est pas une stricte fonction du contenu (de la dénotation) de ses constituants. Elle dépend donc d'un aspect non sémantique d'un ou plusieurs de ses constituants – non sémantique au sens fodorien dans lequel la totalité du contenu d'un état de croyance réside dans la proposition, indépendamment des propriétés syntaxiques du véhicule et du rôle fonctionnel. On peut attribuer la différence entre la valeur de vérité de [3'] et la valeur de vérité de [4'] à la différence entre les propriétés syntaxiques du symbole mental (ou du véhicule) dans la tête de François qui est isomorphe respectivement à « Romain Gary » et à « Ajar ». Du point de vue de la perspective globale de Fodor sur la psychologie scientifique, on peut admettre que le succès explicatif d'une attribution de croyance dépend conjointement de la capacité de l'attribution à faire référence au contenu intentionnel et aux propriétés syntaxiques du véhicule dont le contenu est la propriété sémantique. Conformément à la condition de formalité, en effet, un symbole mental tient son rôle causal de ses propriétés syntaxiques.

Mais considérons la généralisation *ceteris paribus* du sens commun suivante : « Si une personne *X* forme perceptuellement la croyance qu'un taureau de 400 kg est sur le point de la charger, toutes choses égales, elle formera le désir de se mettre à distance respectable de la trajectoire du taureau. » L'antécédent d'une telle généralisation contient une attribution de croyance qui, du point de vue fodorien, s'analyse comme une relation entre une personne, une proposition *P* (qu'un taureau de 400 kgs est sur le point de charger *X*), un véhicule et un rôle fonctionnel. Le conséquent contient une attribution de désir qui s'analyse comme une relation entre une personne, une proposition *Q* (que *X* se mette à distance respectable de la trajectoire du taureau), un véhicule et un rôle fonctionnel.

A la différence des attributions spécifiques [3'] et [4'], dont la valeur de vérité (et l'efficacité explicative) dépend – outre de la référence au contenu – des propriétés *syntactiques* du véhicule, le succès explicatif de la généralisation peut dépendre du *rôle fonctionnel* de la croyance attribuée. La généralisation expliquera avec succès le comportement d'une personne qui préfère maximiser la distance qui la sépare d'un taureau de 400 kg qui charge au galop dans sa direction. Mais un individu peut d'une part croire qu'une personne est sur la trajectoire d'un taureau de 400 kg qui charge dans sa direction sans croire qu'il est lui-même cette personne. Imaginez un système compliqué de miroirs grâce auxquels vous pourriez voir une personne chargée par un taureau sans réaliser que vous êtes vous-même cette personne. Une personne peut d'autre part croire qu'elle est sur la trajectoire d'un taureau de 400 kg lancé au plein galop et préférer maximiser la proximité avec le taureau – parce que, par exemple, cette personne est un torero ou parce qu'elle a un système de croyances dans lequel est contenue celle selon laquelle l'âme d'une personne piétinée par un taureau ira droit au paradis, et que, toutes choses égales, cette personne désire que son âme aille droit au paradis. Une personne dont le système de croyances inclut la croyance que l'âme d'une personne piétinée par un taureau ira droit au paradis et dont le système de préférences inclut le désir que son âme aille droit au paradis peut avoir la croyance qu'un taureau de 400 kg charge au galop dans sa direction. Elle aura alors, selon Fodor, une croyance ayant le même contenu intentionnel que la croyance d'une autre

personne qui ne croit pas par ailleurs que l'âme d'une personne piétinée par un taureau ira droit au paradis. Le véhicule grâce auquel la personne X (qui croit que l'âme d'une personne piétinée par un taureau ira droit au paradis) croit qu'un taureau de 400 kg charge au galop dans sa direction peut être un symbole mental du même type que le véhicule grâce auquel une personne Y (qui ne croit pas que l'âme d'une personne piétinée par un taureau ira droit au paradis) a la croyance qu'un taureau de 400 kg charge au galop dans sa direction. La différence entre l'état de croyance d'une personne X (qui croit que l'âme d'une personne piétinée par un taureau ira au paradis) et l'état de croyance d'une personne Y (qui ne croit pas que l'âme d'une personne piétinée par un taureau ira droit au paradis) lorsqu'elles croient toutes les deux qu'un taureau de 400 kg charge au galop dans leur direction provient de l'insertion de deux véhicules du même type dans des systèmes de croyances distincts.

La différence de comportement entre une personne X qui a la croyance selon laquelle l'âme d'une personne piétinée par un taureau ira droit au paradis et une personne Y qui n'a pas cette croyance n'est pas un mystère. Cette différence de croyance explique leur différence de comportement. Mais la théorie fodorienne des attributions de croyance n'en est pas moins, me semble-t-il, confrontée à la question suivante : étant admis que les deux personnes ont des systèmes de croyances distincts, lorsqu'elles forment toutes les deux la croyance qu'un taureau de 400 kg charge au galop dans leur direction respective, ont-elles ou n'ont-elles pas la même croyance ? Étant donné que, pour Fodor, un état de croyance est une relation entre une personne, un contenu, un véhicule et un rôle fonctionnel, Fodor doit répondre de la manière suivante : d'une part ces deux personnes sont dans des états de croyance distincts puisque leurs véhicules respectifs sont insérés dans des systèmes de croyances différents et ont des rôles fonctionnels distincts ; d'autre part ces états de croyance distincts partagent le même contenu⁴².

42. Ce paragraphe a été provoqué par une critique de Claude Panaccio après mon exposé à l'UQAM.

A ce stade, Fodor me semble confronté au dilemme suivant : soit Fodor place le rôle fonctionnel d'une croyance du côté de son efficacité causale ; soit il le place du côté du contenu. Première branche de l'alternative : Fodor suppose que le potentiel d'interaction inférentielle d'une croyance (la croyance qu'un taureau de 400 kg charge au galop dans la direction de la personne ayant la croyance) fait partie du rôle causal de la représentation mentale. Auquel cas, il doit concéder que le rôle causal d'une représentation mentale (un véhicule) ne se réduit pas, contrairement au vœu de « Methodological Solipsism », à ses propriétés purement syntaxiques. Peut-être pourrait-il, dans cette hypothèse, distinguer un rôle causal étroit (dévolu aux seules propriétés syntaxiques du symbole) et un rôle causal large (dévolu au rôle fonctionnel du symbole). Deuxième branche de l'alternative : Fodor nie que le rôle fonctionnel ait une efficacité causale et il tient le rôle fonctionnel pour un ingrédient du contenu du symbole mental. Mais dans ce cas, il doit renoncer à maintenir une théorie purement dénotationnelle du contenu et il doit nuancer sa répudiation du holisme du contenu.

*Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée
École Polytechnique, Paris*

Les nouvelles philosophies de la nature

Dominique Lecourt

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027208ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027208ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lecourt, D. (1993). Les nouvelles philosophies de la nature. *Philosophiques*, 20 (1), 159–176. <https://doi.org/10.7202/027208ar>

I N T E R V E N T I O N

LES NOUVELLES PHILOSOPHIES DE LA NATURE

par

Dominique Lecourt

En 1956-1957, Maurice Merleau-Ponty consacre son cours du Collège de France au « Concept de nature », il le prolonge l'année suivante et l'achève en 1959-1960, sa dernière année d'enseignement. Il entend réagir contre « l'abandon où est tombée la philosophie de la Nature », abandon imputable à l'hégémonie des philosophies de l'histoire ; lesquelles, suggère-t-il, reposent toutes, comme la plus célèbre d'entre elles, « sur un concept qui n'a jamais été élucidé et qui est peut-être mythique ». Résultat : la nature constitue pour elles une véritable « hantise ».

Trente-cinq ans plus tard, on ne peut qu'admirer le flair du philosophe : le retrait du marxisme et des philosophies de l'histoire se traduit par un grand affaiblissement autour de l'idée d'une philosophie de la nature. J'entends par « philosophie de la Nature » ce que Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) désigne par cette expression dans ses *Idées pour une philosophie de la Nature* publiées en 1797 : une science qui abolisse en son sein la distinction instituée par les philosophies de la représentation entre sujet et objet, qui annule la « séparation » entre l'homme et le monde pour accéder à la pure et absolue « productivité » de la Nature.

Si donc nous considérons enfin la Nature comme un Tout, elle se présente à nous sous deux aspects opposés : celui d'un mécanisme, c'est-à-dire d'une série régressive de causes et d'effets, et celui de la

finalité, c'est-à-dire de l'indépendance de tout mécanisme, d'une simultanéité de causes et d'effets. En réunissant ces deux extrêmes, nous obtenons l'idée d'une finalité du Tout, la Nature devient une ligne circulaire, revenant sur elle-même, un système clos. La série des causes et effets se trouve interrompue, et l'on obtient à sa place une réciprocité de moyens et de fins. Les parties ne peuvent se réaliser sans le Tout, ni le Tout sans les parties (Schelling, *Idées pour une philosophie de la nature*, p. 85).

En relisant de tels textes, on ne peut manquer d'être frappé par la résurgence de leurs motifs et de leurs thèmes essentiels au moins depuis l'ouvrage d'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers intitulé *La Nouvelle Alliance : Métamorphose de la science* (1979). Le motif essentiel : « réconcilier » l'homme avec la nature ; le thème majeur : l'union retrouvée de la science et de la philosophie qui ouvrirait la voie à un réenchantement du monde.

La Nouvelle Alliance propose sur cette base ce qu'il est convenu d'appeler, dans un vocabulaire emprunté à Thomas Kuhn, un « nouveau paradigme », c'est-à-dire un nouveau modèle pour la pensée scientifique ; lequel ferait référence à une « révolution scientifique » accomplie dans les travaux de Prigogine sur les structures dissipatives. D'autres n'hésiteront pas à parler d'une « nouvelle science ».

Le retour à la philosophie de la Nature se trouverait donc commandé par un progrès décisif dans les sciences physiques. Il marquerait l'issue de la longue crise qui a affecté depuis près d'un siècle et demi la pensée scientifique aux prises avec le réel.

Parcourons les étapes majeures de cette « crise » afin de porter une appréciation sur cette prétention. On connaît l'accusée : la « science newtonienne », infestée d'un « mécanisme » intempérant, lequel aurait survécu aux grandes secousses dont elle se trouva affectée au début de ce siècle par la constitution de la théorie de la relativité restreinte, puis, plus gravement encore, par la découverte des quanta et l'énoncé en 1927 du (mal) dit « principe d'incertitude » par Heisenberg. On se réfère volontiers pour la caractériser au fameux texte que Pierre-Simon Laplace (1749-1827) a inscrit en tête de son *Essai philosophique sur les probabilités* rédigé et plusieurs fois remanié par l'auteur entre 1772 et 1825. La référence est devenue à ce point rituelle qu'on en a comme oublié le contenu même d'un écrit où l'on découvre la première formulation de ce qu'on appellera plus tard, avec Claude

Bernard, le « déterminisme ». Or ce texte, traité introductif au *Calcul des probabilités*, se présente comme un véritable manifeste qui vise à faire apparaître la première théorie analytique des probabilités tout à la fois comme la confirmation de l'idéal de la science forgé par la philosophie française des Lumières et comme l'achèvement de l'image de la nature qu'elle avait composée. Laplace s'appuie sur l'éclatant succès qu'il a obtenu grâce au calcul des probabilités pour régler le lancinant problème des perturbations planétaires¹. Newton y voyait la main de Dieu. Laplace, lui, n'a plus besoin de cette hypothèse. Il explique par la mécanique seule comment l'ordre de la machine céleste se rétablit de lui-même sans qu'on ait recours à quelque intervention providentielle. D'où l'idéal de la science qui s'exprime sous la forme d'un programme : « appliquer les principes et les résultats généraux de la théorie des probabilités aux questions les plus importantes de la vie, qui ne sont en effet, pour la plupart, que des problèmes de probabilité » : ceci vaut pour les « sciences morales » (Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, p. 117) où « les causes sont inconnues ou trop compliquées pour que leurs effets puissent être soumis au calcul » : probabilité des témoignages ; des choix et des décisions des assemblées ; des jugements des tribunaux ; de la mortalité et des durées moyennes de la vie, des mariages et des associations quelconques ; etc. Cet idéal de la science repose sur une capacité indéfinie de prévision grâce à un calcul adéquat effectué à partir de régularités constatées.

A cet idéal se trouve associée une image de la nature intégralement mécanique, dont les lois peuvent être exprimées en

1. Pierre-Simon Laplace dirige ses efforts vers l'analyse des perturbations et de la stabilité du système solaire. Il démontre en 1787 que la Lune accélère un peu plus sur son orbite qu'on ne l'a expliqué antérieurement ; il attribue cet effet à la diminution de l'excentricité de l'orbite de la Terre, sous l'influence gravitationnelle des autres planètes. Avec le mathématicien Joseph-Louis de Lagrange (1736-1813), il démontre que l'excentricité totale des orbites planétaires du système solaire doit demeurer constante ; si une planète voit son excentricité augmenter, une autre la verra diminuer. Il en va de même pour l'inclinaison des plans orbitaux. Comme la marge des différences entre les excentricités et les inclinaisons est très faible, peu de changements sont possibles. Ceci implique que le système solaire n'a pas été perturbé depuis sa formation et que sa stabilité reste assurée pour des dizaines de milliards d'années à venir, à moins de l'arrivée d'un corps massif.

termes mathématiques même dans le cas où nous ignorons provisoirement les « véritables causes » qui relient tel événement au « système entier de l'Univers », à cet « ordre de la nature » que célèbre Laplace.

Peut-on identifier la « science newtonienne » à l'image qui en est ainsi proposée, comme on l'a si souvent fait depuis lors à la faveur de l'usage du mot « déterminisme » ? La question se pose lorsque l'on se reporte à l'œuvre de Newton lui-même telle qu'elle se présentait un siècle auparavant ; elle se pose également lorsque l'on considère la pratique effective de ceux qui ont fait progresser la science dans le sillage de Newton.

L'idéal de la science tel que Newton le formule apparaît sous un tout autre jour : baconien dissident, Newton cherche dans le « livre de la Nature » le dessein de Dieu. Sa « philosophie naturelle » repose certes sur des « principes mathématiques », mais elle a pour horizon une « théologie naturelle » qui exalte la puissance et la sagesse d'un Dieu personnel célébré comme « seigneur de l'Univers ». L'image de la nature acceptée par Newton s'en trouve profondément marquée. La philosophie naturelle s'incline devant la puissance divine lorsqu'il s'agit de rendre compte de la nature de la force d'attraction ; laquelle n'est pas, à ses yeux, une force physique. Newton, pas plus que Descartes, ne saurait admettre l'idée d'une action immédiate à distance. La nature de cette force ne saurait donc être que « surnaturelle », transphysique disait Koyré. Elle exprime la puissance de Dieu qui établit les relations d'interaction entre les êtres créés dans l'espace vide et absolu qui constitue son « *sensorium* », c'est-à-dire l'organe général de sa perception.

En chassant Dieu de la mécanique céleste, Laplace a, quant à lui, parfaitement conscience de tourner sur ce point philosophiquement le dos à Newton. De l'explication qu'il apporte à ce qui apparaissait comme des « irrégularités » dans le mouvement des planètes, il tire en effet la conclusion que Dieu est une hypothèse inutile pour expliquer la mécanique céleste. Mais il contribue ainsi à enterrer le mystère de l'« action immédiate à distance » que seuls les efforts d'Ernst Mach puis d'Einstein ramèneront à la conscience du monde savant un siècle plus tard. Plus grave : cet escamotage se fait au nom du progrès des Lumières : Laplace aurait en somme achevé de libérer la science de la tutelle théolo-

gique et purgé le système newtonien du monde d'une « scorie » liée à ses préjugés religieux. L'opinion, il faut le dire, avait été bien préparée par celui qui fut le véritable introducteur de Newton en France : Voltaire.

L'idéal laplacien de la science se trouve de surcroît biaisé par le type de science qui occupa ce savant mathématicien et astronome. De ses travaux, il ne peut tirer aucune réflexion sur l'expérimentation qui anime la recherche dans les sciences physiques. Observation et calcul apparaissent comme les deux seules procédures qu'il installe au cœur de sa conception de la science. Comme l'a si bien dit Gaston Bachelard : « le déterminisme est descendu du ciel sur la Terre ». Il a de ce fait contribué à donner du travail scientifique une image mystifiée et a sanctifié le tableau de la nature qui lui était associé.

Le malheur aura voulu que cet idéal laplacien, ainsi constitué, ait été adopté par le monde savant presque unanime, comme s'il exprimait la réalité même de l'activité scientifique, et comme si le tableau de la nature qu'il donne était intangible. On note déjà cette sacralisation dans le *Cours de philosophie positive* (de 1830 à 1842) d'Auguste Comte (1798-1857), malgré les réserves du polytechnicien sur le calcul des probabilités. Mais le triomphe viendra avec Claude Bernard qui, se référant explicitement à Laplace, écrit dans la célèbre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) : « Dans les corps vivants comme dans les corps bruts, les lois sont immuables, et les phénomènes que ces lois régissent sont liés à leur condition d'existence par un déterminisme nécessaire et absolu ».

Claude Bernard avait conscience d'avoir effectué une prouesse philosophique en construisant le concept scientifique de « milieu intérieur ». Pour prendre la mesure de cette prouesse, et de ses suites, il convient de revenir, en deça du texte de Laplace, à ce que fut l'immense impact de l'œuvre de Newton dans les sciences du vivant, et de ne point oublier l'ambition qui fut celle des naturalistes pendant un siècle et demi de devenir les « Newton de l'histoire naturelle ». Mais cette ambition avait cherché à se réaliser selon deux voies divergentes selon qu'on était en Angleterre ou sur le continent. L'Angleterre reste le royaume de la « Théologie naturelle », et les naturalistes, qui y sont en majorité des pasteurs, y annexent leur discipline. L'« organi-

sation » du vivant manifeste par excellence le dessein du Créateur. Un maître mot s'y impose : celui d'« adaptation ». Marque de la perfection interne de l'organisme dont l'ajustement des parties entre elles et des parties au Tout n'a d'égale que celle de l'organisme à son milieu. Ce thème lancé par William Derham dans sa retentissante *Physico-Theology* publiée en 1713 se trouve exalté par l'archidiacre William Paley dans sa *Natural Theology* (1802), le livre où s'instruiront tous les naturalistes anglais du début du XIX^e siècle, Darwin compris.

En France, même lorsque l'on est anglophile en politique, on récuse ce type de finalisme ; le déisme ne fait pas bon ménage avec le théisme. Ni Buffon ni Cuvier, par exemple, ni Diderot ne se rallient à une telle démarche. S'ils se veulent les uns et les autres newtoniens, leur projet consiste, sous des formes diverses, à saisir le vivant comme un système de forces reliant des points matériels qui puissent être exprimées en termes mathématiques. Or, ce chemin semblait avoir été définitivement barré, au moment même où Laplace rédigeait son texte, par un philosophe dont le nom se trouvait en cosmologie associé au sien : Emmanuel Kant. L'auteur d'abord anonyme de l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755), où se trouvait formulée la première hypothèse nébulaire de la formation du système solaire sur la base d'une critique du finalisme newtonien, avait ferrailé pendant près de quarante ans contre tout projet de « théologie naturelle » jusqu'à en faire apparaître le projet comme un « délire » de la raison pure, une « illusion transcendantale » reposant sur un mauvais usage des facultés de connaître. Il en était venu dans la *Critique de la faculté de juger* (1789) à frapper d'interdit toute extension pure et simple du « mécanisme » au vivant. La question, à vrai dire, n'a rien de simple lorsqu'on veut en suivre la formulation dans les textes que lui consacre Kant, ainsi que Gérard Lebrun en a fait la démonstration magistrale. N'en retenons qu'un aspect. Dans cet ouvrage, Kant qui conserve la tripartition des règnes « animal-végétal-minéral » et qui réserve le qualificatif du « vivant » au premier, n'en identifie pas moins un caractère commun aux êtres organisés (animaux et végétaux) : l'auto-organisation. Ce qui lui permet de les désigner comme « fins naturelles » : « un être organisé et s'organisant lui-même pourra être nommé fin naturelle ». Mais qui dit « fin », dit « art ». Comment penser les organismes comme

les produits d'un art, mais non comme des produits artificiels ? Autrement dit : quel concept forger d'un causalité organique qui se présente comme une technique, sans être une fabrication ? ou encore : quel sens faut-il donner au mot vie pour respecter le fait de sa finalité interne sans le réduire à une finalité intentionnelle ? Si Kant n'apporte pas la réponse, il récuse tout modèle mécanique du vivant. Les §§ 64 et 65 de la *Critique de la faculté de juger* sont sur ce point les textes clés. Il n'y aura pas de « Newton de brin d'herbe », même si, dégagé par l'idée régulatrice d'une finalité naturelle, un espace s'ouvre où viendra positivement se loger la future biologie.

La déclaration de Claude Bernard sonne ainsi comme la levée triomphale d'un interdit et l'accomplissement d'un vœu. Le « déterminisme nécessaire et absolu » qu'il proclame s'affiche comme la double déroute du « fatalisme », c'est-à-dire du réductionnisme physico-chimique, et du vitalisme qui croyait à l'existence d'une mystérieuse « force vitale » animant la matière vivante.

Mais au moment où le succès de la conception laplacienne de la science semblait ainsi assuré, on le voyait subir son premier coup, avec la redécouverte, grâce à Clapeyron, du mémoire de Sadi Carnot intitulé « Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance » (1824). Un aspect essentiel de la mécanique rationnelle « newtonienne » se trouve brutalement remis en question. Avec les phénomènes de transformation de la chaleur en mouvement, on découvre dans la nature l'existence de processus irréversibles. Il apparaît dès lors que la vision newtonienne reposait sur un postulat tacite : celui de la réversibilité de tous les mouvements. Ainsi s'ouvre ce que de nombreux physiciens parmi les plus éminents du temps ont appelé « la crise de la physique moderne ». Elle dura à vrai dire près de cinquante ans !

Il n'est pas sans intérêt de tirer aujourd'hui de l'oubli où elles sont tombées les argumentations de ces savants en détresse. Sur la base d'une analyse critique des présupposés philosophiques de ce qu'ils appelèrent dès lors le « mécanisme » de la physique antérieure, ils en vinrent en effet à proposer une grandiose « philosophie de la nature » sous le nom d'énergétisme. Le grand chimiste Wilhelm Ostwald en fut l'artisan majeur, prolifique et

militant. Dans ses *Vorlesungen über Naturphilosophie* parues à Leipzig en 1902 et traduites en français sous le titre (révélateur dans sa trahison) de : *Esquisse d'une philosophie des sciences* en 1911, Ostwald tire la leçon du second principe. Si nous avons admis le postulat de la réversibilité des mouvements, c'est que nous avons adhéré à la conception newtonienne de l'espace et du temps absolus qui pourtant restaient aux dires mêmes de Newton un « mystère insondable » au cœur de sa philosophie naturelle. Et c'est ainsi que nous avons logé les « choses » dans cet espace et dans ce temps en les considérant comme les supports passifs et indéterminés de propriétés observables ; la conception de la matière que nous en avons tirée n'était ainsi qu'une pure abstraction où nous avons trouvé à chosifier nos impressions sensibles en leur accolant des « marques » conceptuelles purement symboliques.

La thermodynamique nous découvre une autre réalité que nous pouvons substituer à la notion abstraite de matière. Nous tenons là enfin le foyer actif du réel : l'énergie. Ernst Cassirer commente admirablement :

Il n'y a plus désormais aucun symbole pour se glisser entre nous et les choses du monde physique ; nous ne sommes plus dans le domaine de la simple pensée, nous hantons celui de l'être. Et nous n'avons nul besoin désormais, pour tenir cet être ultime, de faire détour par des hypothèses mathématiques compliquées ; il se révèle à nous directement et sans que nous ayons besoin de le traquer dans la perception même (*Substance et fonction*, Berlin, 1910, trad. franç. 1977, p. 220).

De fait, Ostwald explique très clairement que

[...] la nature dans sa totalité nous apparaît sous la forme d'énergie spatialement et temporellement variables, réparties selon l'espace et le temps, énergies dont nous ne prenons connaissance que dans la mesure où elles se transmettent à notre corps et tout spécialement aux organes des sens préparés à les recevoir (Ostwald, *Esquisse d'une philosophie des sciences*, 1902, p. 159 sq.).

Voici l'homme réconcilié avec la nature ! Non seulement toute la physique peut être reconstruite à partir du rapport d'équivalence établi entre mouvement et chaleur, mais aussi la chimie, la biologie, la psychologie, la sociologie et l'esthétique. Telle apparaît donc la première grande « philosophie de la nature » élaborée par des scientifiques et dont l'empire sur les esprits fut immense. Elle se construit en réponse à une faille découverte dans l'édifice de la physique.

A s'en tenir à la part la plus manifeste du rôle qu'elle a tenu dans l'histoire de la physique, on souligne souvent, à juste titre, qu'Ostwald a jeté toutes ses forces dans la bataille contre l'« hypothèse atomique » au plus mauvais moment. Les énergétistes se trouvèrent à Vienne aux côtés des disciples d'Ernst Mach pour combattre la thermodynamique statistique de Boltzmann. La France de Marcelin Berthelot fit bon accueil aux écrits d'Ostwald qui contribuèrent au retard historique pris par la chimie française au début du siècle, pour le plus grand bénéfice de l'industrie allemande. Mais il ne faut pas négliger la fonction critique puissante qu'elle a pu remplir contre la conception substantialiste et dogmatique de la matière qui dominait la pensée des physiciens. Ostwald se flattait de sortir la physique moderne de sa crise prolongée. Mais le véritable dénouement fut l'œuvre d'Einstein par son coup d'audace de 1905, au prix d'une refonte autrement plus radicale de la physique newtonienne. Einstein n'a jamais caché sa dette à l'égard de Mach : il trouva dans *La mécanique* (1902) une critique du mécanisme de la physique classique qui le mit sur la voie. L'accent y portait sur le mystère des « forces à distance ». On s'y habitua, écrit Mach, et

[...] finalement cette action à distance des particules séparées supposées constituer les corps servit même à expliquer la résistance qu'ils opposent à la pression et au choc, c'est-à-dire à l'action au contact : en fait, à cause de la discontinuité, cette dernière action est représentée comme une fonction plus compliquée que la première. C'est ainsi que chez Laplace et ses contemporains les formes à distance furent universellement en faveur.

S'étant engagé dans un exposé historique et critique du développement de cette science, Mach s'interroge sur la genèse de l'erreur de Newton : il montre comment la notion de masse adoptée par Newton « restait psychologiquement très voisine de celle de quantité de matière ». Après quoi vient le chapitre décisif sur « les idées newtoniennes sur le temps, l'espace et le mouvement ». De Newton, Mach remonte à Galilée et produit en quelques pages un « Newton lecteur de Galilée » que retiendra Einstein dans sa lecture de Newton. L'essentiel me paraît être qu'Einstein n'emprunte pas pour sa part la voie d'une « philosophie de la nature » : par-delà un Newton décapé de ses propres présupposés et de son habillage philosophique kantien, il renoue le fil avec la pensée galiléenne de la relativité pour en étendre le principe dans le cadre

d'une théorie qui rend compte de sa limitation initiale. Moyennant quoi, il pouvait lever les difficultés qui s'étaient accumulées sur la nature de la lumière depuis que James Clerk Maxwell (1831-1879) avait formulé les équations majeures de la théorie de l'électromagnétisme, et libérait la pensée des physiciens des apories que soulevaient des expériences, comme celle de Michelson et Morley, qui mettaient en cause la notion « psychologiquement » évidente de simultanéité. Mais si déconcertante qu'ait pu paraître la notion d'« espace-temps », elle ne procédait qu'à une refonte de l'image laplacienne de la nature. On le vit bien lorsque Einstein recula devant sa propre audace et entreprit de forger un scénario cosmogonique correspondant à la théorie relativiste de la gravitation. Il ne touchait nullement à l'idéal de la science qui s'était imposé sous le nom de déterminisme.

Ce fut la mécanique quantique qui porta à cet idéal un coup très rude. Non, comme on le dit souvent, parce qu'elle aurait, avec les travaux de Max Planck sur le rayonnement du « corps noir » en 1900, introduit le discontinu dans la nature. Depuis Newton au moins, l'idée d'une discontinuité de la matière, objet de scandale pour Aristote et ses successeurs, était familière au monde savant, même si elle restait de l'ordre d'une hypothèse hautement raisonnable. L'affaire était en réalité beaucoup plus grave : la formation du principe dit d'« incertitude » par Werner Heisenberg en 1927 établissait sur une mathématique imparable qu'il serait à jamais impossible de préciser tout à la fois la position et la vitesse d'un électron ou d'une particule quantique quelconque. L'idée, avancée par Laplace, qu'il suffirait d'« appliquer » les lois de la physique à des domaines toujours nouveaux pour progresser vers une connaissance de plus en plus exacte de la nature se trouvait ainsi mise en échec. L'ambition d'une « prévision » portant sur l'évolution de tout système physique et de l'univers lui-même, essentielle au déterminisme, semblait subir un démenti direct et irrémédiable.

À l'épreuve de la nouvelle crise qui affecte la physique moderne avec la constitution de la mécanique quantique, Einstein se révèle en un sens plus laplacien que Laplace. Que la probabilité règne dans le monde subatomique lui apparaît intolérable. Il retrouve en tout cas les termes mêmes de

l'astronome français pour imputer cette situation à notre ignorance (provisoire) des causes. Que la Nature se révèle scindée en deux régions soumises à des lois irréductibles les unes aux autres, voilà qui brise l'image unifiée de la nature qui se trouve au cœur, sinon au principe, de la théorie de la relativité.

Quoi qu'il en soit du combat d'Einstein, la crise ouverte par la mécanique quantique n'a cessé de s'aggraver de 1900 à 1927. On connaît les signifiants majeurs de ce nouvel état de crise : « indéterminisme » (mot forgé pour l'occasion), « principe d'incertitude ». Or, à relire les pièces du « grand débat », on ne peut manquer d'être frappé d'un étrange paradoxe. À partir de 1927, il se concentre sur l'interaction entre le système d'observation et le système observé. Dès lors que cette interaction s'avère mathématiquement inescapable, le mot d'incertitude apparaît dans la littérature. Ce mot porte en lui-même l'écho d'une déception par rapport à l'idéal laplacien qui s'ordonnait autour de l'idée de certitude. De la fameuse « intelligence » évoquée dans l'*Essai* — laquelle n'est certes pas un « démon », mais plutôt le fantôme de l'hypothèse-Dieu — il était dit qu'« à ses yeux rien ne serait incertain ». Mais, au même moment, la précision de la mécanique quantique s'avérait extraordinaire. Thème constant de Victor Weisskopf (*La révolution des quanta*) : la mécanique quantique a introduit dans le monde un principe d'identité inédit. Elle explique par exemple pourquoi un atome d'or est un atome d'or où que ce soit, quelle qu'ait été son histoire.

D'où un double discours : celui de l'incertitude, qui se déploie philosophiquement sous les espèces d'un immatérialisme renouvelé. Si vous identifiez le système subatomique soumis à la mesure à l'« objet » et le système de mesures à l'« observateur », c'est-à-dire au « sujet », voire à la « conscience » ou à « l'esprit » de celui-ci, vous faites apparaître que, par principe, le sujet ne saurait connaître que les effets de ses propres interventions dans le réel qui restera à jamais « voilé » (D'Espagnat) ; un pas de plus, et vous direz que c'est lui-même, ses pouvoirs, que l'esprit retrouve en la matière et rien d'autre. Costa de Beauregard n'est pas loin.

Mais parallèle à ce discours, un autre se déploie d'une tonalité contraire qui célèbre la conquête de l'infiniment petit par la puissance des concepts physiques mathématiquement informés. Si l'on récuse toute considération « métaphysique » sur le réel

comme question mal posée imputable aux mystifications du langage ordinaire, cette célébration peut prétendre s'inscrire dans le droit fil laplacien. Le Cercle de Vienne, fondé sous ce nom en 1929, assume cette prétention.

Il n'y a pas que les discours : il y a les impressionnantes, et bientôt terrifiantes, réalisations de cette science prétendue « incertaine ». D'où le fait que nulle philosophie de la nature ne parvient à s'imposer dans l'immédiat, malgré les efforts, par exemple, de ce Stéphane Lupasco que certains redécouvrent aujourd'hui. Mais n'oublions pas le diagnostic de Merleau-Ponty : l'hégémonie des philosophies de l'histoire joue son rôle dans ce blocage.

On ne voit la philosophie de la nature renaître qu'à compter des années soixante. Il me semble que plusieurs éléments permettent d'en rendre compte. Le premier tient à l'histoire de la cosmologie. 1964 : telle est la date de la découverte accidentelle du rayonnement du fond du ciel. Désormais, la théorie de l'expansion de l'univers, élaborée à partir des observations sur la fuite des galaxies dues à Edwin Powell Hubble (1929) et interprétée après coup dans le cadre de la théorie relativiste de la gravitation, paraît assurée. Elle semble mettre un terme aux grandes discussions qui avaient marqué la première moitié de ce siècle, le scénario dit du « Big-Bang » semble s'imposer. Mais du même coup ressurgissent à propos de l'univers les questions d'origine et de fin dont le XVIII^e siècle avait cru pouvoir débarrasser ses « systèmes du monde ».

Second élément : les sciences du vivant avaient traversé une longue période de déchirement. Darwin avait bien été enterré en 1882 à Westminster avec le titre longtemps convoité de « Newton de la biologie », mais la redécouverte des travaux de Mendel par De Vries, Correns et Tschermack dans les premières années du siècle, puis les travaux de Morgan sur la drosophile (1920) avaient introduit un trouble considérable : comment concilier l'idée de « mutation » avec une théorie de l'évolution qui s'affichait philosophiquement « continuiste » ? Les biologistes se divisèrent durablement en « néo-lamarckinistes » et en « néo-darwinistes » selon une ligne de partage fondée sur un malentendu (la fameuse question des « caractères acquis »). William Bateson en viendra à parler, dans les années trente, d'une « éclipse du

darwinisme ». Or, on voit triompher au cours des années quarante ce que Julian Huxley appelle « *the new synthesis* » et qu'on désignera sous le nom de « théorie synthétique de l'évolution ». Ernst Mayr a montré avec lyrisme comment l'union de la génétique et de la biologie moléculaire, dont le projet avait été formulé par Erwin Schrödinger dans son ouvrage *Qu'est-ce que la vie ?* (1944), constituait le cœur de cette théorie, laquelle triomphe avec les découvertes de Watson et Crick sur la structure de l'ADN et la constitution « génétique des populations ».

Voici la « vie » et son histoire qui semblent s'intégrer à la vision quantique de la nature.

Troisième élément : la notion de « programme », arrachée à son passé presque exclusivement théâtral, s'introduit dans le langage scientifique sous la plume du mathématicien anglais Alan Turing, dans son célèbre article de 1936 sur les « nombres calculables » dont les présupposés philosophiques sont d'ailleurs assumés comme « laplaciens ». « Que signifie penser pour une machine ? » se demande Turing. À cette question bien délimitée fait écho un rêve que les fondateurs de l'intelligence artificielle, vingt ans plus tard à Darmouth, croient pouvoir commencer à réaliser : celui d'éclairer les mécanismes de l'intelligence par l'intelligence de la machine. Le pouvoir d'envoûtement de ce rêve s'avère si fort que son motif essentiel semble se trouver renforcé par l'apparition de la première théorie de l'information, et de son développement rapide depuis la publication de l'article de Claude Shannon intitulé « Une analyse symbolique des relais et des communications de circuits ». Cet article établissait le lien entre les mathématiques binaires, la logique symbolique et le fonctionnement des circuits électroniques. L'idée d'information se généralise comme « progrès d'un ordre structural efficace ». L'entité désignée par Shannon devient accessible à la mesure. Elle apparaît comme le contraire d'une destruction, d'une diminution d'ordre. Mais en physique, depuis Clausius mais surtout Boltzmann, une diminution d'ordre, cela porte le nom d'« entropie ». La jonction s'opère sans difficulté entre ces recherches technologiques et les recherches théoriques en intelligence artificielle ; mais aussi avec la théorie synthétique de l'évolution, à la faveur de la notion de programme, puis de « code » génétique introduite dans un sens encore juridique par Schrödinger. Ernst Mayr écrit pudiquement :

« la percée de la biologie moléculaire dans les années 1940-1950 coïncida avec la naissance de la science de l'information et certains des mots clés de cette discipline passèrent dans la génétique moléculaire ». Il ne s'agit pas de vocabulaire en cette coïncidence, mais d'un échange intense de concepts à travers la notion de programme ; laquelle importe dans la biologie une part essentielle des visées théoriques au service desquelles cette notion avait été formée : rendre compte du fonctionnement d'une machine finalisée à rétroaction. Ce qui a facilité, en un premier temps, cet échange fut que la physiologie avait trouvé beaucoup à apprendre des travaux des cybernéticiens : le montage des rétroactions avait notamment permis de faire apparaître le montage en feed-back des connexions nerveuses. L'homme « neuronal » se profilait ainsi déjà à l'horizon. Tous les éléments se trouvaient désormais réunis pour la constitution d'une nouvelle « philosophie de la nature » : du scénario d'évolution d'un univers à nouveau fini au fonctionnement programmé de la pensée humaine par le biais d'une vue de l'organisme qui le présente comme tout entier s'autoconstruisant sur la base d'un organigramme génétique, le développement des formes vivantes se trouvant tributaire d'une information contenue dans les gènes de la cellule initiale.

Cet ensemble théorique trouve un premier couronnement philosophique dans le fameux livre de Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité* (1970). Significativement, l'auteur qui emprunte son titre à Démocrite qualifie sa réflexion de « philosophie naturelle », au bénéfice d'une « éthique » austère qui présente l'homme « seul dans l'univers ». Mais neuf ans plus tard, on voit les mêmes éléments se recomposer selon une tout autre perspective. Michel Serres, qui avait célébré Jacques Monod, se joint à Prigogine lorsqu'il découvre dans les travaux de celui-ci le moyen d'arrimer la théorie synthétique de l'évolution à la thermodynamique statistique. Il écrit dans *Hermès III*, « La traduction » :

La biochimie est une chimie comme une autre, au moins dans ses méthodes et son épistémologie ; la chimie est une science par la physique, au moins depuis Jean Perrin, et la philosophie de la physique, c'est la théorie de l'information. Et donc lorsqu'un biochimiste annonce qu'il écrit une philosophie naturelle, cela signifie en clair qu'il applique la théorie de l'information (philosophie naturelle de la « philosophie naturelle ») à sa discipline propre.

Prigogine et Stengers ne manquent pas de saluer Serres. Ils ont parfaitement raison. Une « philosophie de la nature » est née qui peut se prévaloir d'annuler la « séparation » de l'homme du monde, comme naguère celle de Schelling.

Philosophiquement, les auteurs de *La Nouvelle Alliance* se réfèrent avec insistance à Bergson, lequel se trouve être dans la philosophie du ^{xx}^e siècle le plus notable des disciples du philosophe allemand. Michel Serres inscrit, pour sa part, son œuvre à l'enseigne de Leibniz ; c'est à Leibniz contre Kant et contre Fichte, et si je puis dire, tout contre Spinoza, que Schelling donne raison lorsqu'il s'agit de penser l'Absolu.

Le système de Spinoza fut la première prospection hardie d'une imagination qui déduisit directement le fini de l'idée de l'infini et reconnut celui-là comme impliqué dans celui-ci. Leibniz vint et suivit un chemin opposé. Le temps est venu de réhabiliter sa philosophie (Schelling, *Idées*, p. 53.).

La nouvelle philosophie de la Nature installe à son principe le concept d'« auto-organisation », c'est-à-dire d'un ordre qui se crée lui-même à partir du désordre ; figure contemporaine de l'Absolu, ce concept connaît une expansion qui ne saurait être limitée puisqu'il est destiné à penser le Tout, puisqu'il s'affiche comme principe de la connaissance positive du Tout, laquelle s'accomplit lorsque aucun écart ne subsiste plus entre elle et ce Tout dont elle provient sans en sortir.

Les phénomènes dits de turbulence ou de chaos, dont les physiciens ont pu s'emparer à partir des travaux sur ordinateur du météorologue américain Edward Lorenz en 1963, au MIT, et du physicien français David Ruelle, se trouvent ainsi invités à s'inscrire dans cette philosophie. Ces travaux sont nés d'une surprise : l'étude du mouvement convectif d'une couche d'air dans l'atmosphère réputée hors de portée de la physique classique se révélait soudain susceptible d'une formalisation mathématique très simple correspondant à un système à trois degrés de liberté seulement. Mais la surprise s'accroît lorsqu'il apparut que ce système « classique » – au sens où il est non quantique – s'avérait intrinsèquement probabiliste. Elle atteint son comble lorsqu'on dut constater que de tels systèmes n'avaient rien d'exotique : une multitude d'autres systèmes dont on attendait classiquement un mouvement régulier s'avéraient en réalité susceptibles de présenter ainsi un comportement erratique. On y trouva la confirmation

du pressentiment qu'avaient eu au siècle dernier les mathématiciens français Jacques Hadamard et Henri Poincaré. La théorie du chaos qui découvre un ordre dans le désordre même paraît une aubaine pour notre philosophie de la nature.

Peut-être devrait-elle engager la pensée sur une tout autre voie ; elle pourrait nous inviter à achever de nous libérer des derniers présupposés de l'idéal laplacien de la science et, du même coup, de la « hantise » de la « nature », ce concept mythique qui marque depuis ses débuts l'histoire de la science moderne. Lorsque Laplace identifiait la science à la prévision rationnelle, il supposait que la connaissance des conditions initiales du système considéré pouvait être « exacte ». Or l'explication des phénomènes de chaos montre que des différences infimes dans les dites conditions, insaisissables par les mesures classiques, peuvent produire des effets extrêmement différents dans un système donné. Poincaré avait raisonné sur un caillou lâché du sommet d'une colline : un écart minime dans la direction de la poussée initiale pouvait le mener, en fin de course, à des positions distantes de plusieurs kilomètres. On a maintenant étudié de nombreux systèmes en situation dite de « dépendance sensible aux conditions initiales ». Comme il est possible avec une mathématique adéquate (celle qui traite des fonctions non linéaires) de prévoir leur comportement avec toute la précision souhaitable, on a voulu parler de « chaos déterministe ».

Mieux vaudrait remettre en perspective toute l'histoire de ce qu'on a appelé le « déterminisme ». L'idée que la science dût être, sur le modèle de la mécanique céleste, calcul sur des régularités observées a déjà été mise à mal par la mécanique quantique. Gaston Bachelard le faisait déjà remarquer il y a plus d'un demi-siècle : la physique a toujours construit ses objets ; cette construction, qui s'effectue à travers un dispositif expérimental, se traduit toujours par une découpe des phénomènes, laquelle demande qu'on en écarte un certain nombre de traits tenus par décision pour « négligeables ». L'image laplacienne de la mécanique rationnelle s'avère n'avoir jamais été qu'une fiction, chaque jour démentie par le travail effectif des savants. De découpes en découpes, et de recoupements en recoupements, les physiciens ont tracé les lignes d'horizon qui correspondent au point où ils jugent bon – c'est-à-dire fécond – de situer leur point de vue. Ce jugement

représente toujours un risque, le risque d'une pensée qui ne dispose d'aucune certitude quant à la possibilité d'avérer, en lui conférant le caractère de la nécessité, le possible qu'elle suppose : l'argumentation qui soutient cette prise de risque s'appelle en Occident « philosophie ».

Le fantôme de « la Nature » ne figurerait-il pas dans la pensée moderne un mouvement de fuite devant ce risque, devant l'inconfort d'une irréductible incertitude ? On comprendrait dans ces conditions les ressorts intimes de toute « philosophie de la Nature » : qu'épistémologiquement la philosophie se mue en science, science spéculative, science absolue (Schelling) ; que l'univers, considéré comme un Tout, se trouve doté d'une « finalité » interne qui lui assigne un sens, lequel se manifeste au mieux dans l'ordre du vivant, et tout spécialement dans l'être de ce vivant supposé suprême que serait l'homme.

Les « philosophies de la Nature » ont procédé à une critique souvent féconde du mécanisme laplacien et de sa descendance positiviste, mais elles ont conservé de lui l'idée d'un « ordre de la nature » à découvrir. Cet ordre est supposé conjurer *a priori* la contingence. Lorsque avec Darwin, le hasard apparaît au principe de l'histoire de la vie, on recule d'horreur aussi bien du côté des théologiens naturalistes anglais que du côté des évolutionnistes lamarckiens athées français. Et Marx lorsqu'il songe à enrôler le darwinisme comme « base naturelle » de sa philosophie de l'histoire cherche à l'expurger du hasard des variations. L'énergétisme croit avoir trouvé les moyens de le conjurer. Et la « théorie synthétique de l'évolution » encore à sa façon. Le vocabulaire de la « loi » appliqué à la nature exprimerait avec constance la persistance de ce mouvement de fuite.

Pourtant sans cesse la contingence vient bouleverser cette figure de l'ordre, et sans cesse les chercheurs inventifs se trouvent invités à risquer le tout de leur pensée dans un jugement sans garantie de succès.

Voilà pourquoi, sans doute, il serait temps de reprendre le chemin de la « philosophie naturelle » – expression qui signait à l'aube des temps modernes – la présence de l'argumentation philosophique et de la connaissance scientifique à l'intérieur d'une même pensée. Les philosophies de la Nature apparaîtraient alors comme un positivisme inversé qui a toujours été appelé à

nourrir des flambées d'enthousiasme de caractère confusément religieux, même lorsqu'elles se sont réclamées du matérialisme le plus radical. Nous en avons les résultats inquiétants sous les yeux : le « New Age » fait bon ménage avec la soi-disant « nouvelle science ». Ne s'agit-il pas dans les deux cas de s'en remettre de son destin à quelque Absolu où se fondre ?

Professeur des Universités

Paris

L'efficacité du symbolique : lumières et révolution

Josiane Boulad-Ayoub, *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, Montréal, Hurtubise (coll. « Brèches »), 1989, 378 pages.

Charles Porset

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027209ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027209ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Porset, C. (1993). L'efficacité du symbolique : lumières et révolution / Josiane Boulad-Ayoub, *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, Montréal, Hurtubise (coll. « Brèches »), 1989, 378 pages. *Philosophiques*, 20 (1), 177–188. <https://doi.org/10.7202/027209ar>

É T U D E S C R I T I Q U E S

L'EFFICACITÉ DU SYMBOLIQUE LUMIÈRES ET RÉVOLUTION

Josiane Boulad-Ayoub, *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, Montréal, Hurtubise (coll. « Brèches »), 1989, 378 pages.

par

Charles Porset

La question des origines de la Révolution est aussi ancienne que la Révolution elle-même, mais il faut attendre une époque récente pour que l'historiographie, se dégageant du schéma mécaniste assignant à une cause ou à une série de causes l'événement, cherche à le penser dans sa valeur de rupture fondatrice d'un nouvel espace qui commande aujourd'hui encore nos façons de penser. Ce monde du politique, fondé par les Philosophes, repris et transformé par les révolutionnaires, fait l'objet du livre de Josiane Boulad-Ayoub, dont cette note est le prétexte. Son originalité est de ne point revenir sur ce que l'on sait depuis Mornet au moins des « causes intellectuelles de la Révolution », mais ce savoir étant acquis – la recherche est cumulative –, de nous proposer un autre *regard* sur le rapport qu'entretiennent Lumières et Révolution¹.

Ce regard peut s'entendre en plusieurs sens : il pourrait être celui des Philosophes² sur un événement qu'ils pressentent et que leurs ouvrages appellent de leurs vœux ; ou celui des révolutionnaires faisant la Révolution

-
1. On se reportera, en particulier, à la note 4, p. 17, où J. Boulad-Ayoub définit ce qu'elle entend par « mimésis symbolique » et « mimésis agonique ».
 2. Qui se répartissent en trois générations. Celle de Montesquieu (placée sous le signe de Locke, Bacon et Newton). Celle de l'*Encyclopédie*, qui organise les savoirs positifs et leur assigne une fonction « philosophique ». C'est l'époque des Hume, Rousseau, Diderot, Helvétius, Condillac et de Voltaire qui, explicitement, réduira la métaphysique à la morale en lui assignant une fonction critique. « La foi, écrira Voltaire, consiste à croire ce que la raison ne croit pas » (p. 312). Et, enfin, celle de la *practical politics*, qui prenant acte des progrès qui s'accomplissent, définit le cadre de la société qui paraît devoir s'imposer. Les Philosophes d'alors sont Beccaria, Jefferson, Lessing, Kant et Turgot. Cf. note, 7, p. 19.

en même temps qu'ils la vivent : il y a tout cela dans l'ouvrage de Josiane Boulad-Ayoub pour la bonne et simple raison qu'on ne peut pas parler de la Révolution sans prendre en compte ses « auteurs » ou ses « acteurs » – et que « l'image collective dont nous avons hérité constitue [...] une image gigogne » (p. 5) ; mais il y a plus, car entre un « événement » et ses « causes » il y a solution de continuité, et l'événement dans son unicité est proprement impensable. On va donc se demander, non pas ce qui a fait que la Révolution a été possible, mais la Révolution ayant eu lieu, comment celle-ci s'est réfléchie dans la tête des gens – acteurs, victimes ou profiteurs, il n'importe, puisque nous en sommes les *héritiers*.

Or la thèse dominante, et largement abandonnée par l'historiographie, est celle du « complot » : développée par Barruel, dès 1789, elle est reprise par LeFranc, Galart de Montjoie et dix autres, sous la forme du « complot » des Philosophes, des francs-maçons ou des orléanistes ; c'est cette thèse que reprend également Madame de Genlis dans une petite pièce qu'elle composa pour des enfants de l'école primaire sous Bonaparte. Or, s'il n'y a pas eu à proprement parler de « complot » – les historiens de toutes les écoles sont d'accord sur ce point –, il reste que cette croyance se présente comme un fait culturel qui, aujourd'hui encore, nourrit notre reconstruction-interprétation du passé. C'est ce fait – qui n'a aucune réalité objective – que le philosophe, doublé du sémioticien, doit prendre en considération s'il veut comprendre comment s'opère le passage de la philosophie à l'histoire chez les « sujets-agents interprétants ». Familière des soupers du baron d'Holbach, prise dans la tourmente révolutionnaire, Madame de Genlis en réchappe et explique à qui veut l'entendre, en 1800, que Voltaire et Rousseau sont responsables de la Révolution. Or la réappropriation du discours des Philosophes par les révolutionnaires, leur panthéonisation, confirme l'efficacité symbolico-idéologique de ces intellectuels « organiques » qu'étaient les encyclopédistes qui, à leur corps défendant peut-être – on en a l'exemple avec Morellet –, furent les acteurs de la Révolution : qu'il s'agisse de Robespierre, de Mirabeau ou de La Fayette, tous ces hommes étaient imbus des idées des Philosophes – et ces hommes firent la Révolution.

Mais rien ne fut moins simple, et, s'il est vrai que la Révolution consacre l'avènement de la démocratie, l'institution des droits de l'homme, bref réalise cette « conspiration de l'Égalité et de la Fraternité » déjà dénoncée dans les marges du *Système de la Nature* par le chancelier Ségurier, il reste que ces « idées » ne constituent pas encore une « idéologie », c'est-à-dire un ensemble cohérent doué d'une efficacité spécifique. Pour que ces « idées », c'est-à-dire ce « matériau socio-symbolique » – pour reprendre la conceptualisation de Josiane Boulad-Ayoub – devienne un phénomène idéologique, il faut qu'il soit exploité « par le sujet-agent interprétant pour ses fins polémiques-politiques ». Ces idées deviennent des idéologèmes, elles sont reprises dans une perspective « agônique » (= de combat). Josiane Boulad-Ayoub en distingue trois qui animent les débats discursifs et pratiques du siècle : liberté politique, égalité politique et humanité – cette dernière prenant la forme paroxystique de *Fraternité, ou la Mort* au plus fort du combat révolutionnaire. La liberté et l'égalité sont des droits naturels garantis par le pacte social, dont la Loi, la même pour tous, est le garant inflexible. La fraternité en découle, comme devoir d'humanité de l'État qui doit garantir à tous les conditions de sa reproduction.

Mais ces trois valeurs ne sont jamais données à l'état brut « et ne sont pas parvenues jusqu'à nous à la faveur d'un processus agônique simple » (p. 28). Pour rendre compte de leur transformation, l'Auteur nous propose la métaphore du tisserand développée par Platon dans *Le Politique* :

[...] ce sont les Philosophes qui, sur les fils de la chaîne symbolique, font passer la trame idéologique ; dès l'enclenchement de sa répétition, ce seront les Patriotes, les Constituants avec leurs propositions et leurs projets de lois, qui repasseront la navette tout au long des duites déjà posées d'une lisière à l'autre par les premiers tisserands (p. 29).

Cette reprise des idéologèmes se fait sur une trame qui constitue comme le tissu conjonctif de la mimésis sociale, dont la répétition, la surcharge et la nouvelle contextualisation assurent, à un moment donné, l'efficacité symbolique.

Or la « conspiration » est précisément ce qui « relie à travers les Lumières le discours philosophique et révolutionnaire, plus précisément le schème du processus qui régularise cette relation tout comme les fruits socio-symboliques qu'elle produit » ; certes, par conspiration il ne faut pas entendre la libre décision qu'auraient pris quelques hommes de déstabiliser le Trône et l'Autel ; mais cette lecture triviale, qui fut peut-être celle de Madame de Genlis et que partagent encore quelques Machiavels de sous-préfecture, en enveloppe une autre, leibnizienne pourrait-on dire, dans la mesure où chaque fragment du corpus philosophico-révolutionnaire est le miroir d'une Révolution inachevée – toujours à reprendre –, dont Philosophes et révolutionnaires sont les greffiers, mais aussi, dans la mesure où chacune des parties conspire au Tout qui ne peut être autre que le parti de l'humanité.

La cohérence du discours philosophico-révolutionnaire est assurée par le paradigme de la Nature. Josiane Boulad-Ayoub ne se réfère pas aux mille usages d'un concept qui, après tout, n'est peut-être qu'une hypothèse, selon le mot de Raoul Dufy. Elle désigne par là cet « index » à la fois métaphysique, gnoséologique et axiologique qui commande l'idéologie des Lumières et dont les révolutionnaires seront les hérauts. La nature est ce qui est (elle est le contraire du néant), mais aussi ce qui doit être (elle est un principe régulateur ayant une valeur normative) ; mais dans les deux cas elle est mouvement : « La nature est la cause de tous les effets de l'univers. C'est pourquoi [...] la connaissance de la nature humaine dépendra de la connaissance de la nature universelle » (p. 30). Horizon indépassable des activités humaines, elle est « fondement immanent et garant suprême de l'union entre la théorie et la pratique, entre le connaître et l'agir ». Du coup, toute transcendance est récusée, et la religion naturelle – c'est-à-dire cette raison commune que les hommes ont en partage – fraye la voie d'un espace laïque où morale et politique sont fondés sur la « nature » de l'homme qui mêle inextricablement en lui sensibilité et raison.

Cet homme qui est, nous dit Diderot, un être pensant, intelligent, libre et sensible, « qui paraît être à la tête de tous les animaux sur lesquels il domine », dispose d'un instrument naturel, la raison, qui lui permet de réfléchir ce que ses sens lui livrent et de produire, par abstractions successives, des idées. La conscience de soi, le cogito chez Descartes, l'aperception chez Leibniz, font que tout ce qui est autre – la Nature, la Société – n'est perçu qu'à titre d'objet. En d'autres termes, le Monde n'a de sens que dans une perspective humaine, que

dans la mesure où l'homme peut y exercer son action. Il en va de même de l'homme dans ses déterminations physiques ou morales, toutes deux passibles d'une approche rationnelle. On voit qu'alors la raison n'est plus seulement conçue comme un instrument de connaissance : elle est maintenant présentée comme la clé du bonheur, puisqu'elle ne se contente plus de décrire ce qui est, mais, en reculant les bornes du savoir, livre de nouveaux objets à l'humanité, lui assurant maîtrise et possession de la Nature. Le refus de l'innéisme cartésien par Locke doit s'interpréter comme l'affirmation d'une raison militante qui, dégagée des scories de la Révélation, s'emploie maintenant à la construction de la Jérusalem terrestre : « Militante et combative la raison s'identifie avec l'activité critique dont le droit de regard s'étend progressivement à tous les domaines en vue de construire un monde éclairé. Action, utilité, sociabilité, humanitarisme deviennent les critères selon lesquels s'ordonne un style de vie en même temps que de réflexion » (p. 32). Du coup, rien de ce qui est humain n'est étranger à la raison et ce n'est pas un hasard si l'esprit philosophique s'empare maintenant d'objets nouveaux, comme l'agriculture, le commerce ou l'économie politique.

Libéré du poids du péché, l'homme devient la fin de l'homme. Mais ce devenir-homme de l'*ens rationale* suppose le progrès qui en est la condition et la fin. Il en est la condition, car c'est dans le faire — le *pragma* — que l'homme se réalise ; il en est la fin, car c'est dans et par le développement des connaissances que l'homme est à même de réaliser sa nature. Ce mouvement est la source du bonheur qui, on le sait, est une des idées-forces des Lumières. Au plan collectif le bonheur suppose « une rencontre » : « celle des devoirs de l'individu et des préoccupations du Législateur ». La « vertu » est le nom de cette rencontre puisqu'elle n'est rien d'autre, sur le plan politique, que l'observation des lois naturelles et sociales, bref la stricte application de la raison. Comme le précise Montesquieu après sa célèbre définition des lois, « la loi, en général, est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ». Cela revient à dire qu'elles ne sont pas le fruit du caprice du Législateur, mais l'expression même des rapports de l'individu avec lui-même, avec les autres et avec les Institutions. Elles assurent le bonheur collectif et ne doivent rien au *bon vouloir* du Prince le mieux intentionné.

Comme le remarque Josiane Boulad-Ayoub le paradigme « euphorique » de la nature suppose l'exact parallélisme du physique et du moral. La liberté est naturelle, comme l'égalité. Il n'est donné à personne de les octroyer. Mais l'homme est aussi un être social, et cette situation où les libertés s'affrontent et les inégalités se développent, exige un nouveau contrat social, accordant l'homme à sa véritable nature. En vérité, l'homme des Lumières est une chrysalide, un être indécidé, dont le bonheur — *idée neuve en Europe*, comme le dira Saint-Just — dépend de la mise en place d'une communauté autonome, organisée rationnellement.

Si cette cité des hommes trouve ses modèles dans le passé mythique de l'humanité, l'utopie des Lumières engage le présent et l'avenir. L'Auteur insiste à juste titre sur l'importance que revêt pour les Philosophes ce monde légal dont ils se voudront les instituteurs : la loi sociale, au même titre que la loi physique, est naturelle ; elle est une relation et non plus un commandement (p. 36). Elle n'est plus imposée au citoyen, mais librement acceptée : « Le sujet

n'accède à l'autonomie, réelle et non plus spéculative, que lorsqu'il devient citoyen-sujet de droit. » Ce sera d'ailleurs très exactement le programme des révolutionnaires, comme le signale J. Boulad-Ayoub qui, fort opportunément cite l'intervention de Robespierre à la Convention (10 mai 1793) :

L'homme est né pour le bonheur et la liberté, et pourtant il est esclave et malheureux. La société a pour but la conservation de ses droits et la perfection de son être ; et partout la société le dégrade et l'opprime. Le temps est arrivé de la rappeler à ses véritables destinées ; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande Révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer. Jusqu'ici, l'art de gouverner n'a été que l'art de dépouiller et d'asservir le grand nombre au profit du petit nombre ; et la législation, le moyen de réduire ces attentats en systèmes. Les rois et les aristocrates ont très bien fait leur métier, c'est à vous maintenant de bien faire le vôtre. C'est-à-dire de rendre les hommes heureux et libres par des lois.

Le programme des Lumières – de la *Glorious Revolution* à la *Grande Révolution* – est de *changer les modes de penser* ; il s'agira d'appliquer aux êtres sociaux le paradigme newtonien en subsumant le divers sous une règle unique ; cet effort est sensible tout au long du siècle, de Locke à d'Holbach ; mais à la différence de leurs prédécesseurs de l'époque classique, les Philosophes, à plusieurs reprises, eurent à vérifier leurs thèses – eurent à les « falsifier » : une première fois avec la naissance des États-Unis d'Amérique ; une seconde fois lorsque les soldats de l'An II, balayant la vieille Europe, imposeront l'idéologie de la Liberté et de l'Égalité. Comme l'écrivait avec lucidité le jeune Goethe le soir de Valmy : *en ce lieu et de ce jour commence une ère nouvelle de l'histoire du monde.*

Si les révolutionnaires se considéraient à juste titre comme des Philosophes à part entière, il n'empêche qu'ils se réclamaient de la tradition des Lumières ; on en a l'exemple avec Jefferson, l'ami des encyclopédistes, avec Franklin, vénérable de la loge Les Neuf Sœurs. Mais l'on sait que les Montagnards se réclameront de Rousseau, Diderot et d'Holbach et que la *Déclaration* des droits empruntera massivement aux idées développées par les Philosophes. « Liberté et Égalité par les Lois, Fraternité, Humanité, Raison, Nature, Progrès, Bonheur, voilà les idées-forces qui soulèvent les hommes éclairés du XVIII^e siècle », écrit J. Boulad Ayoub. Elles constituent le champ socio-symbolique dans lequel se développe le *polèmos* idéologique qui fera le lien entre Lumières et Révolution.

*

Mais ce champ n'est pas homogène et si les Lumières s'accordent sur cette idée neuve qu'est le bonheur, si le bonheur est, comme l'écrit Josiane Boulad-Ayoub, un embrayeur théorico-pratique qui mobilise les Philosophes, il reste que les Philosophes eux-mêmes sont divisés sur son exacte signification. Le conflit affleure dans dix textes, mais il se concentre autour du concept de représentation. Ce vieux thème de la métaphysique classique qui faisait du monde un théâtre d'ombres, prend maintenant une signification politique puisqu'il va s'agir pour les Philosophes d'articuler représentation politique

(légitime) et égalité naturelle. Ce « symbolème » est le lieu de tous les affrontements. On aura d'une part, dans la foulée de l'*Encyclopédie*, le tandem Diderot-d'Holbach, et, de l'autre, Rousseau. Mais, quels que soient les motifs théoriques qui les divisent, les uns et les autres construisent le concept dans un espace qui se caractérise par l'absence, communément reconnue, de représentants « véritables ». Cette crise de la représentation est fortement thématisée par l'opposition parlementaire qui, au total, fera le lit de la Monarchie absolue ; mais les Philosophes, moins liés qu'un Montesquieu à l'Ancien Régime (le château de La Brède passerait difficilement pour un symbole des Lumières !), se montreront plus radicaux en cela. Une « véritable » représentation politique du Souverain aura pour effet de court-circuiter toutes les formes de despotisme en pliant le citoyen à la Loi ; elle conduira ensuite à la redéfinition du régime politique qui pourra se présenter comme une monarchie à l'anglaise (c'est la solution des encyclopédistes), ou sous la forme d'une « démocratie directe », avec Rousseau et son continuateur radical, Mably.

Les Philosophes sont en général d'accord sur le premier point qui reprend la doctrine janséniste du contrat : la société s'origine dans un Pacte passé entre des hommes libres et égaux. Et la question politique consiste alors à « trouver – comme l'écrit Rousseau – une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (*Contrat social*, I, 6). Si Rousseau et les encyclopédistes s'accordent pour déclarer que personne n'a d'autorité sur son semblable et pour reconnaître que l'autorité légitime passe par le consentement des peuples, Rousseau introduit une distinction subtile entre le Souverain et l'État : certes, tous deux représentent le peuple, mais le Souverain est le peuple réuni en corps lorsqu'il légifère sous la direction de la volonté générale, alors que l'État est le peuple en tant qu'il obéit aux lois. Cette distinction ne doit pas s'interpréter en termes psychologiques d'activité ou de passivité, car, dans tous les cas, le Souverain n'est jamais une personne ; pour Rousseau, le Souverain est le seul Représentant – et la démocratie, la seule forme de représentation légitime.

Il n'en est pas de même pour les encyclopédistes, pour la raison, remarque J. Boulad-Ayoub, que « les Diderot, les d'Holbach sont des matérialistes et des empiristes alors que Rousseau construit dans le *Contrat* une œuvre abstraite, bâtie sur des *a priori* et soutenue par des raisonnements hypothético-déductifs » (p. 93). Pour les encyclopédistes, il s'agit moins d'élaborer un modèle théorique, que de proposer des mesures qui répondent *hic et nunc* aux questions du moment ; qui réforment, en particulier, les abus, qui apparaissent chaque jour davantage comme des attentats contre l'éminente dignité de l'homme. L'opposition est nette, voire tranchée. Certes, Rousseau s'occupe de la Pologne et de la Corse, mais ses plans de gouvernement restent inapplicables ; à l'inverse, le pragmatisme des encyclopédistes est une réponse aux questions que pose l'actualité. Alors que Voltaire défend Calas, Rousseau refuse de se mêler des affaires de son frère en religion. Au plan politique, Diderot et d'Holbach défendent donc l'idée d'une monarchie tempérée, à l'anglaise, dont la Loi serait le garant absolu.

L'opposition se retrouve à propos de la définition du citoyen qui, dans la tradition cartésienne, est défini comme *ens rationale*. Mais, cela posé, les encyclopédistes introduisent une réserve dans la mesure où ils considèrent que cet être de raison n'a de réalité qu'autant qu'il s'incarne dans une propriété. La propre de l'homme est la propriété comme le pensait Locke. Voici ce qu'écrivait d'Holbach : « [...] les lois de la Nature donnent à chaque homme un droit que l'on appelle propriété, qui n'est que la faculté de jouir exclusivement des choses que le talent, le travail et l'industrie procurent » (*Politique naturelle*, § 38 [1778]). Or chacun sait que pour Rousseau la propriété est le premier des maux et la cause première de l'inégalité sociale. Si, dans sa République idéale il n'exclut pas les petits propriétaires, c'est parce qu'une quasi-égalité de biens existera entre eux, que le luxe aura été proscrit, le capital contrôlé et les investissements modérés. À l'inverse, en solidarisant citoyenneté et propriété, d'Holbach est amené à définir *à la baisse* ce qu'il entend par « peuple » :

Par le mot Peuple on ne désigne point ici une populace imbécile qui, privée de lumières et de bon sens, peut à chaque instant devenir l'instrument et le complice des démagogues turbulents qui voudraient troubler la Société. Tout homme qui a de quoi subsister honnêtement du fruit de sa possession, tout père de famille qui a des terres dans un pays, doit être regardé comme un citoyen. [...] C'est le sol. C'est la glèbe qui fait le citoyen : un Politique moderne a dit avec raison que la terre constitue la base physique et politique de l'État (*Le Système de la Nature*, II, 2).

Pourtant, Diderot, d'Holbach et Rousseau appartiennent à une même épistémè et, malgré leurs différences d'analyse — plus sensibles encore si l'on compare l'article « Représentants » de l'*Encyclopédie* et *Contrat*, III, xv — ils appartiennent à un même mouvement d'opinion ; et si Diderot écrit seul dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* une « Apostrophe aux Insurgents d'Amérique », c'est que Rousseau n'était plus là pour le faire, mais il l'aurait assurément signée : « Après des siècles d'une oppression générale, puisse la révolution qui vient de s'opérer au-delà des mers, en offrant à tous les habitants de l'Europe un asile contre le fanatisme et la tyrannie, instruire ceux qui gouvernent les hommes, sur le légitime usage de leur autorité ! » (II, lxxiv)

L'analyse de la tyrannie fait l'objet d'un troisième chapitre qui, en miroir, définit la liberté politique telle que la conçoivent Montesquieu, les encyclopédistes et Rousseau. Tous partent d'un fonds commun qui est la tradition du droit naturel, des Grotius, Puffendorf et Burlamaqui et, ensemble, ils récusent Filmer : le pouvoir est contractuel. Mais, ce postulat posé, quelle est la place et le rôle de l'homme « perfectible et sociable mis ainsi face à face avec son histoire, avec l'Histoire ? » (p. 118) Car, on l'a vu, l'homme est fait pour être heureux, aussi cette « anthropologie du bonheur » devra-t-elle se concilier avec les exigences d'une Nature immuable. Pour les Lumières, c'est la notion de progrès, qui assumera tout le poids de la démonstration. Mais alors que Montesquieu, suivi en cela par les encyclopédistes, fait peu de cas de l'« état de nature » et passe, sans transition, à l'état de société, Rousseau part de la coupure que représente l'état social. Il y a chez Montesquieu — comme l'écrit très heureusement J. Boulad-Ayoub — un « délaissement des origines », car, brutalement, c'est au pouvoir qu'il s'intéresse et au jeu des forces qui le constituent. La liberté « c'est

le droit de faire tout ce que les lois permettent » – écrit-il (XI, 3) –, autrement dit, dans cette situation, l'homme ne peut être que passif. Par ailleurs, dans la mesure où il estime que les « mœurs » sont plus fortes que les lois, il ancre le politique dans le culturel et définit la liberté comme un « habitus », où chacun ne se sent libre et heureux qu'autant qu'il est assuré de ses droits fondamentaux, au rang desquels il faut compter la propriété, comme l'affirmera la *Déclaration* de 89.

Tout change avec Rousseau, dont Josiane Boulad-Ayoub nous propose une lecture drastique et, somme toute, convaincante. Pour lui, la société est contre nature, et la rupture est totale entre nature et société. Cela signifie que la « nature » dont se prévalent certains – et aujourd'hui plus que jamais – ne saurait en aucun cas être un recours ou, par exemple, la justification de faits de société qui ont leur histoire. L'opposition qui traverse l'œuvre de Rousseau est anthropologique ; elle est celle de *l'homme de la nature* et de *l'homme de l'homme* ; dit autrement, elle est celle de l'être et du paraître, ainsi que l'ont fortement thématisée P. Burgelin et J. Starobinski. Répétant le geste de Locke, dans une perspective non pas gnoséologique mais délibérément anthropologique, Rousseau nous invite à faire *table rase du passé* (p. 123).

Je ne puis répéter ici les analyses minutieuses que nous propose l'Auteur, analyses de textes cent fois commentés et qui, à force de l'être, deviennent, tel Glaucus, méconnaissables. Étudiant, tour à tour, les articles « Tyrان », « Liberté » (que l'on doit à Jaucourt) et « Représentants » (d'Holbach) de l'*Encyclopédie*, elle montre de quelle manière ils fondent l'idéal politique des Philosophes, qui est celui de la bourgeoisie éclairée : monarchie à l'anglaise, régime censitaire, droit de propriété et nécessité d'une *Constitution* – tous points qui seront repris par les Girondins après 89. De telles concessions ne pouvaient que heurter le plébéien Rousseau, pour qui la loi ne saurait en aucune manière servir une fraction du corps social. Mais, quoi qu'il en soit des différences, on peut dire que les encyclopédistes et Rousseau se retrouvent au Tribunal de l'histoire comme les fossoyeurs de l'Ancien Régime :

Je crois, écrit Josiane Boulad-Ayoub, que si Diderot et d'Holbach [...] fournissent à l'avance au discours Révolutionnaire orienté par les idées-forces de liberté et d'égalité, les fondements ontologiques de la morale et de la vertu et d'une politique du bonheur, c'est bien Rousseau qui en fait la métaphysique et qui donne en même temps à la troisième idée-force, à la Fraternité-Humanité, ses justifications ontologiques (p. 137).

Cette métaphysique *seconde* se présente chez Rousseau sous la forme d'une science de l'homme « au carrefour des sciences de la nature et des futures sciences sociales et politiques », qui prendra chez Robinet, puis chez les idéologues, le nom d'anthropologie. Cette nouvelle discipline, qui doit assez peu à Montesquieu, quoi qu'on en ait, suppose un autre regard, où la prise en compte de l'humanité de l'homme conduit à la reconstruction des concepts de droit, de loi et de raison. Textes en main, Josiane Boulad-Ayoub montre comment, des deux *Discours* au *Contrat*, Rousseau, opposant Nature et Droit, en vient à la formulation du Pacte idéal qui réconcilierait l'homme avec lui-même. Et si l'histoire est l'histoire d'une dégradation, cela ne signifie pas qu'il faille en revenir à un état qui n'a jamais existé et qui, peut-être, n'existera jamais ; mais c'est

l'indice que cette dégradation, assignable historiquement, peut être corrigée, car rien n'est nécessaire en régime de liberté. En divisant les hommes, la propriété divise les consciences. Pour Rousseau, que hante le souci de l'affirmation morale, la société idéale serait celle où la transparence de la confession remplacerait l'équivocité des discours, où, enfin, *Nomos* et *Physis* seraient réconciliés.

Tout est discours ; tout passe par les mots. « Le verbe se fait action », écrit Josiane Boulad-Ayoub. Si le premier contrat fut un contrat de dupes, on peut cependant imaginer avec Rousseau, qu'une société plus juste pourra se fonder à la mesure de la régénération de l'homme ; elle résultera « de la force poïétique du discours, de la puissance créatrice, transformatrice de l'activité symbolique et de ses productions à valence idéologique » (p. 157). Sans doute – et les « orateurs » de la Révolution s'en souviendront –, mais les mots ne sont pas les choses et dire ce n'est pas toujours faire ; aussi, ce n'est sans doute pas un hasard si le même Rousseau, dans un texte il est vrai posthume, tire conséquemment la leçon de son néo-cratylisme :

Les sociétés ont pris leur dernière formes [sic] écrit-il ; on n'y change plus rien qu'avec du canon et des écus, et comme on n'a plus rien à dire au peuple sinon, *donnez de l'argent*, on le dit avec des placards au coin des rues ou des soldats dans les maisons. Il ne faut assembler personne pour cela [...]. Il y a des langues favorables à la liberté. [...] Or je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile ; il est impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là (*Essai sur l'origine des langues*, XX).

Langue, Pouvoir, Société – Homme, Nature – tout est lié pour les Lumières. Et si le « matérialisme du Sage » un instant envisagé par Rousseau a été abandonné, pour les meilleurs esprits du siècle, le matérialisme³ est la seule réponse viable aux questions que l'après-coup galiléen rend nécessaires. Tout est lié, aussi la quête du bonheur est-elle, pour les Philosophes, inséparable d'une redéfinition du système de la nature. Mais « système » prend alors un sens nouveau, sensible chez Condillac ; il perd son acception linnéenne, essentiellement taxinomique, ou « idéaliste », comme chez Maupertuis, puisque son objet est maintenant de subsumer sous un principe unique (la « matière ») l'infinie variété du Tout. Le matérialisme des Lumières se fonde sur les résultats des sciences de la nature qui décrivent le passage du simple au complexe en termes d'organisation, la « sensibilité » étant au principe même de la matière. Cette continuité, cette « chaîne des êtres » est incompatible avec le géométrisme des « Rationaux » de l'Âge classique : la méthode expérimentale devient la clef de la connaissance du réel qui, partant du connu pour aller à l'inconnu, décrit les parcours permettant de dresser cette carte du Monde dont l'*arbor scientiarum* de l'*Encyclopédie* sera comme la métaphore⁴.

3. Cf. le dossier sur « Le matérialisme des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 5-236, sous la direction d'Olivier Bloch et Charles Porset.

4. Cf. Ch. Porset, « Figures de l'encyclopédie », *Le Siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, Oxford, 1987, II, p. 719-733.

Le chapitre quatre du livre de Josiane Boulad-Ayoub reprend un article qu'elle avait naguère publié dans *Dialogue*, XXIV (1985), comme elle l'indique dans une note, et s'il expose avec beaucoup de clarté la doctrine de Diderot et d'Holbach – leur matérialisme dynamique –, il se justifie mal à mes yeux dans l'économie de son travail, qui porte sur les prémices idéologiques de la Révolution. Car chacun sait que les révolutionnaires – Robespierre le premier – ne retiendront rien de cette « raison séditeuse » qui anime un Diderot ou un d'Holbach, mais qu'en revanche, ce seront les déistes – Rousseau et Voltaire – qu'ils panthéoniseront. Certes, l'exigence éthico-politique du bonheur leur est commune, mais cette communauté tient, à rigoureusement parler, plus à l'esprit du temps (au « *koînon* ») qu'à une profession de foi matérialiste.

Cela se vérifie lorsqu'on étudie le discours des révolutionnaires dans son rapport à la Philosophie des Lumières ; Couthon, Chaumette, Barère et singulièrement Robespierre avaient en horreur le matérialisme. La référence constante de l'Incorruptible est Rousseau qu'il paraphrase au fil de ses discours et s'il paraît connaître Montesquieu, c'est moins à partir d'une lecture méditative de son œuvre, que par référence à Plutarque, source commune des Philosophes. Figure romaine s'il en fut, Robespierre pense que la Révolution marque le passage du « règne du crime au règne de la justice » ; elle est l'avènement du « peuple Roi ». S'identifiant à la cause du peuple, il dénie aux Girondins le droit de le représenter, car, issus de la bourgeoisie, ils « s'appliqueront à modifier la forme du gouvernement, suivant les principes aristocratiques et l'intérêt des riches et des fonctionnaires publics » en oubliant l'intérêt général. Louis XVI guillotiné et les Girondins proscrits ou exécutés, rien n'est encore gagné. Comme l'écrit Prudhomme, que cite Josiane Boulad-Ayoub, la République que veulent établir les Montagnards est sans exemple ; elle ne ressemble en rien à celle des Grecs, des Romains, des Bataves ou des Suisses : « Nous sommes les premiers et les seuls qui donnons à la nôtre pour bases, les saintes lois de l'égalité. » Mais, au-delà de l'institution, il faut « régénérer » les hommes : « L'âme de la république, écrit Robespierre, c'est la vertu ; c'est-à-dire l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts privés dans l'intérêt général. » Cette exigence est à la croisée de deux pôles idéologiques : « un idéal moral à la Plutarque, avec l'exaltation des vertus démocratiques », et l'influence des doctrines « politiques, économiques et juridiques de Montesquieu et des Encyclopédistes » et, singulièrement, celles de « Rousseau relatifs à l'homme, à la nature, à la société, à Dieu », qui, à des titres divers, est le « référent symbolique-idéologique principal » (p. 219).

C'est en effet Rousseau qui, plus que tout autre, ainsi que l'a montré Roger Barny, nourrit la pensée des conventionnels. Robespierre répète donc le discours de Rousseau, mais en tenant compte de la situation particulière que le pays connaît alors. Le « schème mimésique simulation-originalité » – pour reprendre le vocabulaire de J. Boulad-Ayoub – conduit à une inflexion qui donne au « peuple » une consistance ontologique qu'il n'avait pas chez Rousseau, puisqu'il désigne maintenant « la classe laborieuse que n'ont point atteint les causes de dépravation qui perdent ce qu'on appelle les conditions supérieures » (p. 220). Définition toute négative mais qui, en creux, fait de lui le seul dépositaire de la vertu. Réminiscence rousseauiste, le « peuple » est l'homme à l'état de nature : le premier devoir du Législateur sera de le régénérer,

c'est-à-dire de le rendre à sa première nature. « Bon », « patient » et « généreux », le « peuple » est opposé par Robespierre, au « riche », « accapareur », « agioteur » et « tyrannique ». Cette « lutte des classes », s'explique chez Robespierre, parce que, note J. Boulad-Ayoub, « en homme d'action, il interprète dans le langage inflexible du pragmatisme révolutionnaire les hypothèses de Rousseau » (p. 221).

Sûrement, et J. Boulad-Ayoub le montre en dix endroits de ce long chapitre, car, comme le notait Saint-Just en épigraphe à son *Essai de Constitution* : « on ne peut pas régner innocemment » ; aussi Robespierre affrontera-t-il avec lucidité les conséquences d'une action révolutionnaire dont la violence est la rançon. Mais la liberté du peuple restaurée et sa souveraineté restaurée ne seraient rien sans une morale qui les fonde. La cause de la liberté et de l'égalité trouvera le garant de sa vérité dans un Dieu personnel, bon et juste. Le *Rapport des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, présenté par Robespierre le 7 mai 1794 devant la Convention, développe les principes de cette religion nationale. Il s'articule autour de deux idées. La première procède de la critique du matérialisme générateur à ses yeux, comme à ceux de Rousseau, d'immoralité (p. 259-268) ; la seconde, partant de la nécessité d'une religion nationale, en définit les aspects cultuels, et pose Robespierre comme son grand Prêtre (p. 269-279). Josiane Boulad-Ayoub note bien que la conception « révolutionnaire » de Robespierre fait du « Dieu de la Nature, [du] Dieu panthéiste du Vicaire » un « Dieu tutélaire de la nouvelle société qui s'est formée où le peuple, le nouvel homme de l'homme est devenu souverain » (p. 273) ; mais ce nouveau Dieu laïcisé ne parle plus le langage de la Révélation, mais celui des « Lumières et de la Raison d'État ».

Dans son dernier chapitre, Josiane Boulad-Ayoub tente de dégager à partir de ce qui vient d'être dit « l'esprit de la Révolution ». Avec Kant elle définit le dix-huitième siècle comme le siècle de la critique. Celle-ci ne doit pas s'entendre comme l'exercice anarchique de la raison ou comme un caprice de la volonté. Si la liberté est consubstantielle à la critique, la réélaboration conceptuelle à laquelle procèdent les Lumières est beaucoup plus qu'un réaménagement de l'usage technique du terme puisque ses instruments sont renouvelés : la raison est substituée à la foi, le corpus des textes où elle s'applique s'élargit puisqu'elle concerne non seulement les textes classiques ou sacrés, mais s'exerce maintenant sur tous les domaines du savoir. Mais, surtout, elle s'accompagne de l'accession du philosophe à un statut social différent : il devient le juge et non le tyran de l'humanité (p. 307).

Lié au départ au travail d'exégèse biblique que menent Spinoza, Richard Simon et Bayle, le concept de critique tel que l'élaboreront les Lumières superposera à l'exigence gnoséologique que lui assigne la « République des Lettres » une finalité politique, comme on le voit clairement dans l'article « Agnus Scythicus » que Diderot rédige pour l'*Encyclopédie*. « Opposant le témoignage des faits au principe d'autorité » Diderot conclut : « Voilà une partie des principes d'après lesquels on accordera ou l'on réfutera sa croyance, si l'on ne veut pas donner dans les rêveries et si l'on aime sincèrement la vérité » (p. 311). De même, poursuit Josiane Boulad-Ayoub, sur le plan politique, le « droit divin » sera condamné parce qu'il ne représente pas une explication rationnelle de l'autorité. Le libre exercice de la raison devient ainsi le moteur de l'anthropo-

logie des Lumières, comme en témoignent les articles « Critique » (sept pages) et « Raison », que, significativement, Jaucourt conclut en faisant observer « que nous sommes hommes avant d'être chrétiens » (p. 313).

*

Le livre de Josiane Boulad-Ayoub, dont je pense avoir donné une image fidèle, même si quelquefois j'en ai gauchi le propos, est un livre neuf et d'une grande richesse, qui tout en nous reposant des approches « culturalistes » du phénomène révolutionnaire, ne néglige rien des apports de la « nouvelle » histoire. Mais elle aborde cette histoire en philosophe qui ne se satisfait pas des *data*, mais cherche à les penser dans la sémiosis sociale. Il nous propose en réalité une généalogie d'une liberté (vidée de son contenu théologique) qui ne prend de sens que si l'égalité et la fraternité l'accompagnent *hic et nunc*. Si la Révolution n'eut pas de devise, il est significatif que les Républicains de 1848 en inscrivant le ternaire sur le fronton des bâtiments publics, l'aient fait en référence à la grande Révolution. L'An I de la liberté marquait le départ d'une nouvelle ère, d'un moment inouï ayant une valeur universelle. « Que la liberté pèrisse en France, écrivait Robespierre, la nature entière se couvre d'un voile funèbre, et la raison humaine recule jusqu'aux abîmes de l'ignorance et de la barbarie. [...] Quand la liberté a fait une conquête telle que la France, nulle puissance humaine ne peut l'en chasser » (p. 335-336). Kant l'avait bien compris, qui, au crépuscule des Lumières, fit du règne de la loi la condition de l'autonomie du citoyen. Ce crépuscule annonçait une aube nouvelle qui n'en finit pas de se lever... Signe que nous ne sommes peut-être pas encore sortis du siècle des Lumières !

Université de Paris-Sorbonne – CNRS

Volonté et liberté

Georges Leroux, *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]* [introduction, texte grec, traduction et commentaire], Paris, J. Vrin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 15), 1990, 450 pages.

Yvon Lafrance

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027210ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027210ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lafrance, Y. (1993). Volonté et liberté / Georges Leroux, *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]* [introduction, texte grec, traduction et commentaire], Paris, J. Vrin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 15), 1990, 450 pages. *Philosophiques*, 20 (1), 189–197.
<https://doi.org/10.7202/027210ar>

VOLONTÉ ET LIBERTÉ

Georges Leroux, *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]* [introduction, texte grec, traduction et commentaire], Paris, J. Vrin (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*, 15), 1990, 450 pages.

par

Yvon Lafrance

C'est un beau livre que vient de présenter Georges Leroux aux amis de Plotin. Il s'agit du texte grec, de la traduction et du commentaire philosophique du *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, le tout précédé d'une introduction substantielle à ces deux concepts tels que développés dans l'*Ennéade* VI, 8 de Plotin, ce traité qui est le trente-neuvième dans l'ordre chronologique de Porphyre. L'ouvrage est rédigé avec une maîtrise remarquable qui révèle la maturité de son auteur, une connaissance approfondie de toute la littérature qui entoure ce traité de Plotin, une rigueur et une précision dans la traduction du texte grec et une acuité philosophique qui permet au commentaire d'éclairer le sens du texte en le situant dans la perspective générale de la pensée théologique de Plotin. Voici donc un ouvrage qui apporte une contribution significative à la recherche plotinienne contemporaine, tant du point de vue de son contenu que de sa méthode de travail.

La qualité de cet ouvrage nous permet de croire aux remarques de l'auteur en début de volume (p. 9-11) relatives à la lente maturation de son projet de recherche. Le germe de ce dernier remonte à l'époque où l'auteur rédigeait ses thèses de maîtrise et de doctorat à l'Université de Montréal et qu'il s'intéressait à l'histoire du concept de volonté. Déjà familier avec les écrits de Ricœur, sa recherche doctorale l'amena à prendre une position différente de celle de l'auteur de *Finitude et culpabilité* en ce qui concerne l'histoire du concept de volonté. Alors que Ricœur soutenait que les concepts de volonté et de liberté constituaient une contribution spécifiquement chrétienne à l'histoire de la pensée, Leroux en arriva à penser qu'il était possible de trouver des traces historiques de ce concept bien avant le christianisme dans la philosophie ancienne (p. 9 et 35, n. 17). Le traité VI, 8 des *Ennéades* de Plotin apparut très vite à l'auteur comme un témoin important pour la confirmation de sa thèse. Il écrit : « le traité VI, 8 constitue une étape essentielle dans l'histoire du concept de volonté » (p. 14). La recherche de l'auteur devenait d'autant plus importante qu'il n'existait aucun commentaire complet de ce traité après la parution de l'édition Henry-Schwyzler (1951-1973 pour l'*editio major* et 1964-1982 pour l'*editio minor*), et même avant cette édition, les commentaires de ce traité apparaissaient d'une façon partielle dans des ouvrages ou études que l'auteur a pris la peine de recenser d'une façon, semble-t-il, exhaustive (p. 215-222).

Cette recherche sur le discours plotinien dans le traité VI, 8, l'auteur l'a menée selon une double perspective, comme il l'explique lui-même dans son avant-propos (p. 14-18). La formulation rigoureuse de cette double perspective ne peut être que le fruit d'une longue réflexion sur l'approche des textes philosophiques anciens et nous y voyons, pour notre part, la clé d'explication de la démarche fondamentale de l'auteur. Le discours plotinien dans l'*Ennéade* VI, 8 doit être lu, selon Leroux, comme un discours métaphilosophique et dans le cadre d'une histoire des concepts. Plotin utilise, en effet, dans la première partie de VI, 8, c'est-à-dire les chapitres 1-6, les prédicats que la philosophie classique, à savoir surtout celle d'Aristote et des stoïciens, appliquait à une volonté engagée dans la contingence et dans l'action. Ce sont ces prédicats éthiques que Plotin questionne lorsque l'on veut les appliquer à l'Un qui est au-delà de l'action et de toute contingence. Cette partie critique du traité constitue la théologie négative de Plotin. Mais le traité VI, 8 ne s'en tient pas là. À partir de l'objection téméraire au chapitre 7, Plotin poursuit sa réflexion en vue de constituer une théologie positive de la volonté, c'est-à-dire un ensemble de propositions qui, sur la négation des prédicats éthiques de la volonté, affirment les prédicats proprement métaphysiques dans la ligne de la théorie du Bien chez Platon (*Rép.* VI, 509b), et ces propositions doivent être elles-mêmes dépassées dans une sorte de silence contemplatif où le langage devient tout à fait surperflu. En affirmant cette première perspective, Leroux a très bien saisi la nature apophantique du discours plotinien, ce qui donne à son interprétation dans le commentaire et l'Introduction une rectitude du regard qui se confirme sans cesse à la lecture du texte plotinien. Même si Leroux ne l'explicite pas, nous comprenons que le discours plotinien est métaphilosophique dans les deux sens de la préposition *méta* : dans le sens que le discours plotinien vient *après* le discours éthique de la philosophie classique qu'il reprend en le critiquant, et dans le sens qu'il se situe *au-dessus* de cette philosophie comme discours métaphysique de nature apophantique. Leroux a donc parfaitement raison d'écrire : « La double appartenance, éthique et métaphysique, du concept de liberté commande chaque moment du traité, elle est la condition formelle de son interprétation » (p. 14).

La seconde perspective est une idée chère à l'auteur et elle commande toutes les démarches de sa recherche. Il s'agit de l'histoire des concepts (p. 16-18 et 203-208). Tandis que la perspective métaphilosophique définissait pour ainsi dire la nature du discours plotinien, l'histoire des concepts est plutôt un instrument herméneutique dont se sert l'interprète. Le commentaire de Leroux sur le traité VI, 8 est fondamentalement fait dans le cadre d'une histoire des concepts dont le sens a été défini dans une étude qu'il rédigea en 1975 et qu'il est important de connaître parce que, malgré les affirmations de l'auteur à l'effet que son commentaire garde un « arrière-plan historique et philologique essentiel à son interprétation » (p. 18), ce commentaire est essentiellement philosophique ou conceptuel à la manière des commentaires que nous rencontrons chez les interprètes de tendance analytique. Le sens proprement philologique des termes n'est pas analysé, sauf dans les passages où Leroux explique la variante qu'il adopte, et le contexte historique du discours plotinien, par exemple son arrière-plan scolaire étudié par Marie-Odile Goulet-

Cazé¹, ou sa manière d'écrire déjà étudiée par D. O'Brien², ou encore l'histoire du texte de Plotin et de sa transmission étudiée par Paul Henry³, ne reçoivent aucune attention particulière dans le commentaire. Leroux s'attache exclusivement aux concepts et à l'histoire des concepts tout au long de son commentaire. Mais comment conçoit-il cette histoire des concepts ? La réponse à cette question est cruciale pour comprendre la nature des commentaires que Leroux formule dans son explication du texte plotinien aussi bien d'ailleurs que celle de son excellente Introduction, entièrement centrée sur les concepts de volonté et de liberté. Nous devons donc dire un mot sur cette étude de 1975⁴.

L'absence d'une véritable analyse philologique au cours du commentaire sur le discours plotinien s'explique par le fait que Leroux n'attache pas une grande importance au lexème dans l'interprétation des textes philosophiques. Leroux distingue dans le discours philosophique les items lexicaux et les concepts, et affirme que le concept « est l'unité de base de description du discours philosophique et le foyer de ses transformations » (p. 739). Ni la lexicographie ni l'histoire du lexique ne sont suffisantes pour expliquer un texte philosophique parce que l'on ne peut déterminer à l'avance le caractère philosophiquement significatif d'un item lexical. Par exemple, le concept exprimé par l'item lexical « âme » dans le discours de Platon ne correspond pas au concept exprimé par le même item lexical dans le discours de Nietzsche. Cette observation sur le caractère arbitraire que pose l'usage des lexèmes dans la lecture des textes philosophiques est certainement valable dans le cas envisagé par Leroux d'une histoire comparative des systèmes philosophiques, mais elle devient un peu moins sûre lorsqu'il s'agit du vocabulaire spécifique d'un auteur philosophique. Les lexiques de Platon, d'Aristote ou de Plotin offrent un certain nombre de sens limités d'un même item lexical et permettent ainsi d'accéder plus facilement au concept. Quoi qu'il en soit de ce problème, Leroux s'en remet surtout au concept et à l'histoire des concepts comme instrument d'interprétation d'un texte philosophique. Il écrit : « L'histoire des concepts n'est cependant rien de cela : elle n'est pas une lecture des textes philosophiques comme faits de langage, ni une description de ses causes historiques. Sa nature positive est rendue par la problématique, et en particulier sa capacité à décrire des états du système, à noter des origines et à observer des transformations » (p. 740). Mais le concept n'est pas pour Leroux une unité atomisée ; contrairement au lexème, le concept doit être pris comme « proposition, thèse, croyance, définition

-
1. M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, Paris, J. Vrin, 1982, vol. I, p. 231-327. Cet ouvrage est très bien connu de Leroux.
 2. D. O'Brien, « Comment écrivait Plotin ? Étude sur *Vie de Plotin 81-4* », dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, op. cit., p. 331-367.
 3. P. Henry, *Études plotiniennes*, vol. I : *Les états du texte de Plotin* ; II : *Les manuscrits des Ennéades*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938-1941.
 4. G. Leroux, « Unités de description en histoire des concepts », dans *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Sofia, 1975, vol. 5, p. 739-744. On lira aussi du même auteur son étude : « Du topos au thème », dans *Poétique* 64 (1985), p. 445-454 et « Questions de méthode en histoire de la philosophie », dans *Carrefour* 10 (1988), p. 11-27 ainsi que le compte rendu de notre ouvrage : *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie* (1983) dans *Canadian philosophical reviews / Revue canadienne de comptes rendus en philosophie* 4 (1984), p. 74-76.

philosophique, bref phrase » (p. 742). De plus, une histoire des concepts ne doit pas être confondue avec une histoire des sources qui consiste dans une recherche des états antérieurs d'une proposition. En effet, l'histoire des concepts suppose la mise en place d'un *topos*, c'est-à-dire d'un contexte à l'intérieur duquel est utilisé le concept. Ces contextes ou ces topiques sont en nombre limité, par exemple, Dieu, l'homme, la nature dans les philosophies modernes, ou encore l'éthique, la physique et la dialectique ou la métaphysique dans les philosophies anciennes⁵. On comprend dès lors que Leroux ne s'attache pas tellement au lexique de la volonté et de la liberté dans son commentaire de Plotin, mais plutôt au concept de volonté et aux prédicats que lui donne Plotin dans le traité VI, 8 ainsi qu'à l'usage de ces prédicats dans la philosophie classique. On pourrait même supposer, comme le souligne Leroux, que le concept puisse se trouver dans un contexte ou un *topos* en l'absence de son item lexical habituel : « si une histoire du concept de volonté, écrit-il, ne doit commencer que lorsque ce vocable est attesté, elle commence trop tard » (p. 741).

Toute la recherche de Leroux est commandée par cette théorie du concept appliquée à l'interprétation des textes philosophiques. Elle oriente sa vue d'ensemble du traité aussi bien que ses analyses particulières. Dans son commentaire de la première partie du traité (chap. 1-6), Leroux est particulièrement attentif aux prédicats du concept de volonté, à leur contexte éthique dans la philosophie classique et à la différence entre ce contexte et le contexte plotinien. Par ailleurs, dans la deuxième partie du traité (chap. 7-21), Leroux signale un changement complet de contexte dans l'usage plotinien des prédicats de la volonté appliqués à l'Un et y voit une transposition des prédicats éthiques de la volonté en prédicats métaphysiques. Au cours de cette transposition, la signification du concept de volonté change radicalement : d'une volonté liée à la contingence et pour ainsi dire *ad extra*, la volonté, débarrassée de toutes les contraintes de l'action, devient dans le discours métaphysique de Plotin une volonté *ad intra*, c'est-à-dire la volonté de l'Un qui ne peut vouloir que Lui-même. Nous avons trouvé à la page 207 la formulation la plus précise de l'application de cette théorie herméneutique du concept au traité plotinien :

[...] la première partie transpose dans le cadre stoïcien d'une doctrine du destin le thème platonicien de la responsabilité, et cela Plotin l'accomplit par le moyen de l'analyse aristotélicienne du volontaire. Sa fidélité à Platon se marque par son insistance sur une position intellectualiste : la volonté, c'est d'abord la volonté du bien. La seconde partie transpose l'ensemble de cette conceptualité dans le cadre d'une théologie de l'Un, à laquelle la métaphysique aristotélicienne de l'Intellect contribue plus qu'il n'est coutume de le reconnaître [...] Seule la première partie peut être reconduite à des sources clairement identifiables, et au premier rang l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. La seconde partie, de loin la plus importante, est une construction profondément inédite (voir aussi p. 41-49).

5. Leroux écrit : « On peut à ce sujet formuler l'hypothèse que le nombre de ces contextes est en nombre fini et qu'il est dans le discours philosophique très limité. La profusion conceptuelle est la variable dans cette combinatoire, et seule la fixité des contextes permet de l'évaluer » (p. 743).

Cette formulation montre à merveille comment Leroux a été attentif à la mise en place du concept de volonté, à la détermination de ses contextes et à l'histoire du concept dans sa lecture du discours plotinien. L'ouvrage de Leroux apporte donc un paradigme original dans l'approche des textes philosophiques anciens. Ce paradigme oscille entre les méthodes continentales d'interprétation, qui donnent habituellement un poids plus lourd à la philologie et aux traces historiques pour ainsi dire matérielles d'un texte philosophique, et la méthode analytique qui donne un poids presque exclusif au concept. Leroux maintient dans son commentaire le niveau du concept, mais contrairement aux analystes il demeure attentif à la dimension historique du concept de volonté par son attention aux contextes stoïcien, aristotélicien et platonicien. En somme, il fait du texte plotinien une lecture strictement philosophique avec un arrière-plan d'histoire conceptuelle sans s'engager dans le concret de l'historicité du texte. S'il est question d'histoire ici, il s'agit strictement d'une histoire conceptuelle qui consiste à identifier les contextes différents dans lesquels les prédécesseurs de Plotin ont utilisé le concept de volonté.

Nous laissons aux spécialistes de Plotin le soin d'une critique pointue et ponctuelle de la lecture que fait Leroux du traité VI, 8 de Plotin. Nous préférons nous limiter ici à quelques remarques générales sur chacune des parties de cet ouvrage.

On notera d'abord que l'excellente Introduction (p. 23-123) que nous présente Leroux n'a pas été rédigée dans l'esprit des introductions que nous avons l'habitude de lire pour ce genre d'ouvrages, par exemple, celles des éditions de textes de la collection Budé (Les Belles Lettres, Paris). On s'attend, en effet, dans ces publications d'édition à lire une Introduction qui nous livre des informations sur la vie et les œuvres de l'auteur, une description générale du contenu de l'œuvre, une mise en place de l'œuvre dans le contexte de son époque, et des informations sur les instruments de travail qui ont servi soit à l'établissement du texte soit aux notes qui accompagnent le texte. Rien de tel chez Leroux. Toute son Introduction a été rédigée dans la perspective de sa théorie de l'histoire des concepts. Leroux a donc remplacé ici – et c'est un trait de son originalité – la méthode descriptive de nature empirique habituellement adoptée dans ce genre d'ouvrages par une méthode descriptive de nature spéculative. La première partie de cette Introduction consiste à identifier les interprétations que Plotin fait du concept de volonté dans le discours éthique de ses prédécesseurs et à montrer que les principes de cette interprétation reposent sur une expérience mystique et une métaphysique rigoureuse (p. 23-61). La seconde partie cherche à établir les rapports entre les propositions du traité sur la volonté et la liberté et le cadre d'ensemble de la métaphysique plotinienne (p. 61-89). On trouvera dans cette partie des considérations intéressantes sur le statut du langage dans la philosophie de Plotin (p. 75-89), une philosophie qui conduit directement au silence de la contemplation dans un au-delà du langage. Dans la troisième partie, Leroux se penche sur la méthode de Plotin et cherche à mettre en rapport les diverses parties du traité VI, 8 et consacre ensuite de longues pages (p. 104-123) au problème de l'identification de l'objecteur téméraire qui ose prédiquer de l'Un un advenir accidentel, une objection qui forme le pivot du traité et qui permet à Plotin de passer du niveau éthique au niveau métaphysique en maintenant la possibilité d'une

prédication de la volonté à l'Un. Pour l'identification de l'objection du téméraire, Leroux exclut diverses hypothèses : celle selon laquelle l'objection pourrait venir de la philosophie classique (Platon, Aristote), celle selon laquelle il s'agirait d'une objection émanant des milieux gnostiques, jadis soutenue par É. Bréhier, ou encore celle d'un objecteur chrétien (Armstrong, Whittaker), ou l'hypothèse selon laquelle l'objection aurait été créée de toutes pièces par Plotin lui-même (Theiler). Leroux croit finalement qu'il s'agit d'un adversaire réel non identifiable (p. 283). Malgré sa fine analyse des hypothèses en présence, on peut regretter que Leroux ne soit pas arrivé à proposer une solution plus positive. Dans toute cette Introduction, Leroux s'en tient rigoureusement à l'analyse strictement conceptuelle du concept de volonté en identifiant minutieusement les diverses significations du concept selon les contextes ou les *topoi* à l'intérieur desquels il est utilisé, à savoir les contextes platonicien, aristotélicien, stoïcien, plotinien et chrétien. Ce qui donne à son Introduction un caractère éminemment spéculatif. On obtient ainsi une pièce d'histoire du concept de volonté chez les Anciens. Par ailleurs, nous avons observé avec bonheur que la notion de vérité est complètement absente de cette analyse conceptuelle et que l'effort de Leroux consiste essentiellement à dégager l'intelligibilité du discours de Plotin sans demander à cette métaphysique les raisons de sa vérité. Cette attitude est tout à fait conforme à ce que Leroux écrivait dans son article de 1975 : « La distinction entre la vérité présente d'une philosophie et sa vérité intemporelle est difficilement opératoire dans une recherche positive : on la laissera à l'herméneutique ou au traitement analytique. Elle n'intervient que comme limite de la description et il convient de le souligner au point de départ. Le positivisme n'est un iconoclasme que pour ceux qui oublient cette limite » (art. cit., p. 739). On croirait entendre ici l'écho d'un grand historien français de la philosophie, É. Bréhier, qui écrivait jadis : « Au commentaire qui exclut toutes doctrines sauf une [...] s'oppose l'attitude historique, qui, se refusant à considérer une doctrine comme vraie ou fausse, consiste à l'étudier en elle-même comme phénomène du passé...⁶ ».

Leroux n'a pas fait un travail d'éditeur sur les neuf manuscrits principaux de l'*Ennéade* VI, 8 de Plotin. Il imprime exactement le texte grec et l'apparat critique de l'*editio minor* de Paul Henry et de H.-R. Schwyzer qui se trouve au tome III, p. 239-270, et il donne en parallèle sa traduction française du texte (p. 124-195). Cependant, dans son commentaire, il lui arrive de préférer la leçon de l'*editio major* de Henry-Schwyzer dont le tome III qui contient l'*Ennéade* VI, 8 parut en 1973 (H.-S.). En p. 128, Leroux donne un tableau de ces divergences : sur trente-deux cas de divergences entre ces deux éditions, Leroux adopte dix-neuf leçons de H.-S. et maintient treize leçons de l'*editio minor*. On ne saurait faire le reproche à l'auteur de n'avoir pas donné une édition critique du texte de Plotin. Tout ce travail critique a déjà été fait par Henry-Schwyzer à la satisfaction, semble-t-il, des spécialistes de Plotin, et ce serait sans doute une perte de temps et d'énergie que de vouloir refaire un travail dont la qualité a reçu l'approbation générale. Leroux a donc pris une sage décision en reproduisant avec autorisation de l'éditeur le texte et l'apparat critique avec lesquels tous les plotiniens travaillent

6. É. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, Alcan / PUF, 1940, p. 27.

aujourd'hui. D'ailleurs, dans beaucoup de ces travaux paléographiques, on s'aperçoit qu'une bonne partie des variantes n'affectent pas profondément le contenu philosophique d'un texte. En ce qui concerne ce texte de Plotin, sur les trente-deux divergences signalées par Leroux, nous avons identifié onze cas de grammaire, sept cas d'accentuation et douze cas d'extrapolation. Les seuls cas où le contenu philosophique du texte apparaît compromis est 11.12 où le $\nu\phi$ de l'*editio minor* donnerait selon Leroux un contresens (p. 318) et 20.15 où la leçon de H.-S. donnerait « Le Premier est acte » et celle de l'*editio minor* « Le Premier est le Premier acte » (p. 392). Je rappellerai ici le témoignage de Campbell qui, après avoir passé en revue tous les manuscrits connus à l'époque pour son édition critique de la *République*, écrivait : « Were the corruptions and interpolations of the text of the *Republic* as numerous as recent scholars have imagined, the difference of meaning involved would be still infinitesimal. Some feature of an image might be obscured, or some idiomatic phrase enfeebled, but Plato's philosophy would remain uninjured⁷. » Il ne faudrait pas conclure de cette observation que tout travail paléographique est inutile. Cette conclusion serait excessive, surtout dans le cas de Plotin qui, selon le témoignage de son biographe Porphyre, « n'avait nul souci de l'orthographe, mais s'attachait seulement au sens » (*Vie de Plotin* 8, 1-6). On retiendra cependant que Leroux était parfaitement justifié de s'appuyer sur les excellentes éditions de Henry-Schwyzler pour rédiger son commentaire du traité VI, 8. Le seul reproche que nous ferions à l'auteur du point de vue du texte est une certaine incohérence entre le texte grec imprimé qui est toujours celui de l'*editio minor* et les lemmes des commentaires qui renvoient au texte et qui sont tantôt la leçon de l'*editio minor*, tantôt celle de H.-S. Or, dans le cas de ces dernières leçons, il lui arrive d'en rejeter et d'en accepter. Par exemple, 4, 38-39 (p. 269), 6, 37 (p. 282), 9, 31 (p. 307), 11, 19 (p. 319) qui sont des leçons de H.-S. que l'auteur rejette et qui apparaissent d'une façon surprenante dans le lemme du commentaire. Il aurait été plus simple et plus cohérent, nous semble-t-il, d'adopter pour les lemmes des commentaires un texte identique au texte grec imprimé, c'est-à-dire celui de l'*editio minor* et d'indiquer dans le commentaire les leçons que l'auteur accepte et celles qu'il rejette dans sa traduction. Mais pour ceux qui s'intéressent au travail critique sur les manuscrits, on doit dire que les trente-deux commentaires de Leroux sur les divergences entre les deux éditions de Henry-Schwyzler demeurent, dans la plupart des cas, suggestifs et intéressants. À ce titre, ses observations méritent toute notre attention. Quant à sa traduction, elle nous frappe surtout par sa précision et sa rigueur. Leroux a utilisé les grandes traductions de Plotin et l'on retiendra les jugements qu'il porte sur celles-ci (p. 129-130). L'ancienne traduction latine de Marsile Ficin (1492) lui apparaît comme « la plus utile, la plus forte philosophiquement », la traduction allemande de Harder, revue par Beutler et Theiler (1956-1971) « adopte des corrections au texte souvent téméraires, mais philosophiquement, sa rigueur est irréprochable », la traduction française d'E. Bréhier (1923-1938) « est souvent erronée », la traduction italienne de V. Cilento (1949) est plutôt « inspirée » et ses commentaires ne correspondent pas à la tra-

7. *Plato's Republic*, vol. II : *The Greek Text*, ed. by B. Jowett and L. Campbell, Oxford, Clarendon Press, 1894, p. 130.

correspondent pas à la traduction, la traduction anglaise de A.H. Armstrong (1988) « mérite une mention particulière » et celle de Mackenna (1917-1930) (l'auteur écrit tantôt McKenna, p. 129, 225, tantôt MacKenna, p. 430) « ajoute souvent des expressions subtiles », mais elle manque de rigueur.

Le commentaire qui suit le texte et la traduction (p. 199-222) a été rédigé selon une procédure uniforme dans la ligne de la théorie d'une histoire des concepts. On a donc devant nous un commentaire strictement conceptuel et qui comporte de nombreux éléments relatifs à l'histoire, mais uniquement à l'histoire du concept de volonté. Comme nous l'avons déjà indiqué, le commentateur semble peu soucieux d'analyses strictement philologiques comme celles que O'Brien nous donnait récemment à l'occasion de son édition et de ses commentaires sur le *Poème de Parménide*⁸. Pour Leroux les items lexicaux ont peu d'importance par rapport aux concepts dans la lecture d'un texte philosophique. On trouvera également très peu de considérations sur le contexte proprement historique du discours de Plotin. Par contre, le commentaire de Leroux révèle une grande connaissance des travaux de recherche des trente dernières années sur Plotin : ceux-ci sont consignés dans une riche bibliographie (p. 429-447)⁹. Ces travaux sont souvent cités au cours du commentaire soit pour adopter les vues de l'auteur soit pour les rejeter. Dans cette perspective, le commentaire de Leroux ouvre l'esprit à tout ce travail de nos contemporains sur Plotin et nous apparaît d'une richesse d'érudition remarquable. On y note une influence particulière des travaux de P. Hadot dont l'auteur a suivi jadis les cours au Collège de France ainsi que ceux de J. Rist, de J. Whittaker et de H. Krämer. D'une façon surprenante, les travaux du grand spécialiste français J. Trouillard ne semblent pas avoir tellement influencé l'auteur dans la rédaction de ses commentaires. Dans l'index des auteurs modernes (p. 427), on ne recense que cinq mentions de ce spécialiste. Pourtant Trouillard est celui qui a le mieux expliqué ces deux versants de la pensée de Plotin que Leroux défend constamment au cours de son commentaire : le versant mystique ou poétique et le versant rigoureux et métaphysique (p. 27, n. 8 où l'auteur cependant parle de Trouillard comme d'un modèle). L'idée que Leroux semble avoir retenu des travaux de Hadot est celle qui consiste à considérer la philosophie de Plotin comme un véritable exercice spirituel¹⁰. On comprend dès lors sa sympathie pour la thèse de P.-O. Kristeller selon laquelle les concepts hypostatiques dans la philosophie de Plotin ont une double valence : objective et actuelle (p. 28). En somme, tout le commentaire de Leroux est commandé par le souci de mettre

8. D. O'Brien, *Études sur Parménide*, tome I : *Le poème de Parménide*, texte, traduction et essai critique, Paris, J. Vrin, 1987, 324 pages.

9. Le travail de traducteur étant assez ingrat, on peut regretter que Leroux n'ait pas fait mention du nom des deux traductrices de l'ouvrage d'Armstrong : *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin* (p. 432), qui sont Danièle Letocha de l'Université d'Ottawa et Josiane Boulad Ayoub, sa collègue à l'Université du Québec à Montréal. Cet ouvrage est aussi cité en page 64, n. 48, sans mention du nom des traductrices.

10. Hadot écrit : « Les traités sont des exercices spirituels dans lesquels l'âme se sculpte elle-même, c'est à dire se purifie, se simplifie, s'élève au rang de la pensée pure avant de se transcender dans l'extase » (*Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Études Augustiniennes, 2^e éd., 1973, p. 18).

en lumière l'expérience spirituelle qui sous-tend l'aventure de Plotin et qui la mène au langage apophantique, et, en même temps, la rigueur et la précision rationnelles des énoncés ou des propositions métaphysiques. Leroux excelle dans l'art de pondérer ces deux aspects fondamentaux de la pensée de Plotin, ce qui donne à son commentaire une justesse remarquable du regard sur le texte.

On ne peut quitter cet ouvrage sans se réjouir de ce renouveau des études sur la philosophie ancienne dans la communauté philosophique québécoise, ces études qui, dans les dernières décennies, avaient subi malheureusement les contrecoups de l'anathème proféré jadis contre la philosophie thomiste. Heureusement, une relève se prépare dans nos départements de philosophie et elle devient un atout des plus prometteurs dans la mesure où la recherche en philosophie ancienne se fera désormais avec des instruments de travail renouvelés et plus conformes à l'état de la science contemporaine, et cela dans un esprit plus critique que dogmatique. Le Plotin de Leroux est, avec le prochain ouvrage de J.-M. Narbonne¹¹, un témoin de ce renouveau et il donne à son auteur un statut vraiment international. Nous ne pouvons que nous réjouir avec lui de cette réussite.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

11. *Le problème de la matière chez Plotin : Ennéades II,4*, à paraître chez Vrin (Paris) en 1993].

Yvan Lamonde, *Gens de parole. Conférences publiques, essais et débats à l'Institut canadien de Montréal 1845-1871*, Montréal, Boréal, 1990, 176 pages.

Richard Caron

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027211ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027211ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Caron, R. (1993). Compte rendu de [Yvan Lamonde, *Gens de parole. Conférences publiques, essais et débats à l'Institut canadien de Montréal 1845-1871*, Montréal, Boréal, 1990, 176 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 199–201.
<https://doi.org/10.7202/027211ar>

C O M P T E S R E N D U S

Yvan Lamonde, *Gens de parole. Conférences publiques, essais et débats à l'Institut canadien de Montréal 1845-1871*, Montréal, Boréal, 1990, 176 pages.

par Richard Caron

L'importance sociale, politique et culturelle de l'Institut canadien de Montréal au milieu du XIX^e siècle est maintenant reconnue par la grande majorité des historiens des idées au Québec. La littérature nous a donné quelques très bons ouvrages sur le sujet, notamment les études de Y. Lamonde et de J.-P. Bernard. Cependant, une présentation historique centrée exclusivement sur l'Institut canadien n'avait pas encore été publiée. La facture de cet ouvrage est fort intéressante : « On entrera littéralement à l'Institut canadien : le récit brosse le décor, anime les personnages, les fait parler en leur mettant dans la bouche leurs propres propos » (p. 11). En effet, le livre d'Yvan Lamonde nous transporte pour quelques agréables heures de lecture dans le milieu intellectuel francophone de Montréal au milieu du siècle dernier. Cet ouvrage ne propose pas de thèses nouvelles à propos du libéralisme de l'Institut, il se veut plutôt un reflet vivant de ses activités diverses.

Outre cette présentation vivante de l'Institut, le livre comporte une quantité appréciable d'informations présentées sous la forme de tableaux, qui nous donnent une vue d'ensemble des traits principaux des activités et des acteurs de l'Institut canadien. On y retrouve, par exemple, des renseignements sur la profession des membres de l'Institut, la répartition en pourcentage des sujets abordés lors des activités publiques, ou encore le nombre de débats, d'essais, ou de conférences que les membres ont présentés devant l'assemblée. Transparaît ainsi un portrait bien équilibré et riche de ce qu'a pu être cette association libérale. Le titre du livre (*Gens de parole*) donne aussi la caractéristique principale de ce rôle actif de l'Institut ; car c'était bien la parole qui y siégeait en maître. Les trois activités essentielles, auxquelles sont consacrées les principales divisions de l'ouvrage, sont des activités de parole : le débat, l'essai présenté sous forme de lecture, et la conférence.

Mais Lamonde ne confine pas le lecteur à l'intérieur des murs de l'Institut ; il retrace aussi la marque et l'influence qu'a eues l'Institut canadien. Les

activités et les idées de l'Institut rejoignaient certes les membres qui assistaient aux conférences, mais elles atteignaient aussi un auditoire plus vaste, car celles-ci furent publiées dans les périodiques de l'époque, principalement dans *L'Avenir* et *Le Pays*, qui étaient des organes « officiels » de l'Institut. Étant ainsi diffusés aussi par le biais de l'imprimé, les discours de l'Institut furent pour un temps le moteur principal des efforts de transformation et de progrès social d'une société francophone en voie de définition. Lamonde nous montre le rôle dynamique que ce lieu d'échanges a tenu dans l'élaboration du tissu culturel et social de la communauté francophone de Montréal. Ce rôle dynamique de l'Institut canadien est supporté par les dires des conférenciers eux-mêmes. Charles Laberge prend la parole devant l'assemblée de l'Institut en 1855 pour rappeler une de ses réalisations : « Quelle belle arène est ouverte à ces nobles concurrents qui se préparent ici à des luttes plus grandes encore et plus importantes, qui s'y formeront au gouvernement de leurs semblables ; qui apprendront à manier avec habileté ces ressorts secrets qui font mouvoir les hommes ; à toucher délicatement ces fibres du cœur humain [...] » (cité p. 42). On le voit bien, l'Institut se proposait non seulement d'offrir un lieu de réunion afin d'échanger entre gens d'appartenance libérale, mais il avait aussi des objectifs pratiques de réalisation sociale. Un autre conférencier, Joseph Doutre, en constate les résultats : « En effet, repassez l'un après l'autre les différents organes français de l'opinion publique à Montréal et partout vous trouverez le levier immense de la presse entre les mains de jeunes gens dont l'apparition dans le monde politique ne date que de la création de nos sociétés de réunion et de discussion » (cité p. 47).

Les libéraux de l'Institut sont présentés comme des gens d'esprits ouverts sur le contexte social et politique des États-Unis, et de la France d'après 1789 ; en fait on pourrait croire que l'évolution politique de ces deux pays a inspiré et conditionné très directement les sujets des conférences présentées devant l'assemblée. « [...] l'Institut canadien incarna ces valeurs démocratiques que Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*, assignait avec tant d'enthousiasme à l'association volontaire, creuset de la société civile. Rue Notre-Dame, on ne se contenta point d'admirer la Grande République et d'en analyser les réussites comme les déficits ; on créa une forme de socialité urbaine à l'image de la culture continentale » (p. 117).

Non seulement l'Institut tenta de promulguer la démocratie, mais Lamonde démontre aussi que les conférenciers furent soucieux de donner aux francophones les moyens de transformer leur communauté encore sous l'emprise d'un régime seigneurial récemment aboli (1854). « [...] l'Institut canadien de Montréal, qui fut la première association littéraire francophone d'importance, constitua une suite du libéralisme qui inspira les rébellions. Le phénomène de l'association naît donc sous le signe de la démocratie libérale et aussi de l'économie libérale et du libre-échange » (p. 27). Ainsi un bon nombre de conférences portèrent sur des sujets comme l'économie politique, l'instruction publique, ou l'utilité des associations.

Par des citations nombreuses et éclairantes, Lamonde nous laisse découvrir un Institut actif et conséquent dans la promotion du libéralisme. Certaines des idées soutenues par cette association d'il y a plus d'un siècle peuvent nous surprendre par leur pertinence encore actuelle. P.-R. Lafrenaye

prononce un discours en l'honneur du dixième anniversaire de l'Institut en 1854. Lamonde en donne un extrait : « La richesse d'un pays consiste autant et même plus dans l'énergie, l'activité et le travail intelligent de ces habitants, que dans la fertilité du sol et les ressources de son territoire car qu'est-ce que la propriété ou la matière première sans le secours de l'intelligence pour la manier et la rendre précieuse ? » (cité p. 56). On peut constater que le souci d'investir dans la valeur ajoutée d'un produit n'est pas une préoccupation réservée à notre époque de mondialisation des marchés ; il y avait bien avant les âges sombres du duplessisme des gens qui prenaient la parole, ici à Montréal, pour tenter de convaincre de l'importance d'une économie productive comme nécessité préalable à l'établissement d'une société plus démocratique.

Lamonde met bien en relief les répercussions des suites de la révolution industrielle en Angleterre et aux États-Unis sur les prises de position de l'Institut. Il y eut dans ces pays un grand mouvement d'information publique, amorcé dans les milieux bourgeois, pour mettre à la portée de la population les nouvelles connaissances en sciences naturelles. L'Institut canadien sera grandement influencé par ce mouvement dans son inspiration initiale. Cette mise en contexte de l'Institut montre bien les effets qu'il eut sur la société francophone montréalaise à travers la presse, les conférences publiques et la formation de professionnels de la communication. Mais il aurait été souhaitable que l'ouvrage couvre de plus près les démêlés de l'Institut avec le clergé. Il y est certes fait mention de quelques conflits majeurs, notamment avec Mgr Bourget : « On ne réussit pas à aplanir les difficultés entre l'Institut et l'évêque Bourget qui condamne l'association libérale en 1859. Dix ans plus tard, une seconde condamnation, romaine et papale cette fois, porte un dur coup à l'Institut canadien » (p. 24). Mais l'ensemble de ces conflits avec les autorités ecclésiastiques ne fait pas l'objet d'un rapport aussi suivi qu'on pourrait le souhaiter.

Bien que la période d'activité de l'Institut couverte par l'ouvrage n'aille que jusqu'à l'année 1871, ce qui constitue la limite de la période la plus active, Lamonde nous donne les grandes lignes du déclin des activités de l'Institut jusqu'à sa fermeture définitive en 1881. À partir de la fermeture temporaire de l'Institut en mai 1871, les activités sont progressivement réduites, faute de fonds nécessaires, jusqu'à la vente de l'édifice en 1881. Les libéraux étant fortement impliqués dans une lutte contre l'État religieux, cela eut pour effet de réduire le nombre des membres et le dynamisme de l'Institut canadien. « Cette polarisation idéologique depuis 1848 était le versant plus intellectuel d'une polarisation politique et partisane qui avait culminé avec l'échec des Rouges après 1867 et l'affirmation, depuis le discours de Laurier en 1877, d'un libéralisme modéré, conciliable avec le catholicisme et électoralement rentable » (p. 110).

Concluons en disant que le livre de Lamonde présente sous une forme vivante et agréable à lire, un Institut canadien dynamique et influent dans l'évolution du tissu culturel francophone de Montréal. L'information y est aussi fort abondante et permet au lecteur intéressé d'obtenir un portrait d'ensemble de l'Institut, portrait qu'il était difficile d'imaginer sans cette nouvelle publication.

Philosophiques

philosophiques

J.-G. Fichte et F.-W.-J. Schelling, *Correspondance (1794-1802)*,
présentation, traduction et notes de Myriam Bienenstock,
Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 1991, 190 pages.

Suzanne Foisy

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027212ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027212ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Foisy, S. (1993). Compte rendu de [J.-G. Fichte et F.-W.-J. Schelling, *Correspondance (1794-1802)*, présentation, traduction et notes de Myriam Bienenstock, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 1991, 190 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 202–203. <https://doi.org/10.7202/027212ar>

J.-G. Fichte et F.-W.-J. Schelling, *Correspondance (1794-1802)* présentation, traduction et notes de Myriam Bienenstock, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1991, 190 pages.

par Suzanne Foisy

Cette *Correspondance* révèle une grande partie des enjeux de l'idéalisme transcendantal. Il faut rappeler que la période entre 1794 et 1802 est la période de naissance du romantisme allemand et celle de l'achèvement des différentes versions de la *Doctrine de la science* de Fichte. L'impact de cette œuvre a su atteindre le jeune Schelling, plus précoce que son compagnon Hegel au *Stift* de Tübingen. Mais cette époque, c'est aussi celle des inspirations majeures de la philosophie de la nature schellingienne : conception de l'absolu comme Dieu ou nature, idée de force organique s'actualisant dans les *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), *L'Âme du monde* (1798), le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) et la *Philosophie de l'art* (1802). Cette traduction ne couvre qu'un temps limité (à l'exception d'une lettre de 94, les textes encerclent les années 1799-1802). L'avant-propos d'une quarantaine de pages explique comment cette correspondance prise en elle-même ne donne pas une image adéquate du vrai débat, bien qu'elle puisse offrir une perspective différente des écrits connus. L'exposition du contexte (historique, universitaire, intellectuel et biographique), en portant au jour l'objet occulté à même l'interprétation conventionnelle des œuvres et des lettres (l'origine et la nature d'une controverse), présente justement ce qui n'est déjà plus contexte et qui préoriente la lecture de ce qui avait semblé révéler au premier abord des tensions personnelles (voir les lettres du 13 septembre et 3 octobre 1800, p. 76-87). Les remarques de Myriam Bienenstock font bien surgir le motif de la *Différence* de Hegel et celui de la fameuse « intuition intellectuelle » (dont Schelling reprend l'expression mais à laquelle Fichte avait déjà attribué le contenu). Fichte n'associera jamais Schelling au cercle romantique : première alliance. L'autre accord va se fomentier contre Reinhold. Mais, comme le précise l'auteure de l'avant-propos, était-ce par communauté intellectuelle ou selon les circonstances ? Bonne question. Dans l'exposé des problèmes philosophiques contemporains qui cernent selon quelles lignes de combat s'établissent consensus et désaccord, apparaît la fameuse querelle de l'athéisme qui conduira au procès de Fichte et qui fera intervenir Lessing, Mendelssohn, Herder autour de Jacobi (qui avait détecté du fatalisme dans le monisme panthéistique de Spinoza). C'est un procès intenté à la philosophie en général auquel le jeune Schelling va se rallier en déclarant être devenu spinoziste dans la conjugaison romantique de la raison et du cœur. La perspective ontologique schellingienne est d'ailleurs plus près de Jacobi que du criticisme. Mais c'est là un danger pour Fichte que Jacobi n'a d'ailleurs jamais accusé d'être athée : c'est plutôt son idéalisme qui est un « spinozisme renversé ». Fichte pour sa part distingue toujours deux points de vue : celui du commun des mortels qui table sur la vie réelle (nature trouvée), celui du philosophe transcendantal qui prétend penser la pensée (nature produite). Il voit dans l'entreprise de Bardili et dans le journal anticritique de Reinhold (1801), une tentative de réhabilitation du dogmatisme précritique. Le séminariste de

Tübingen s'enthousiasme de ce revirement du maître qui semble reprendre son intuition intellectuelle de l'absolu (lettre du 24 mai 1801, p. 110). Mais Fichte veut plutôt contrer stratégiquement ses adversaires. Selon Bienenstock, c'est dans ce but seulement qu'il demande à Schelling de ne pas « ébruiter » leurs différences (31 mai 1801, p. 114-123). Un autre désaccord fondamental réside dans la façon de concevoir les relations entre la philosophie transcendante et la philosophie de la nature (15 novembre 1800, p. 94-97). Schelling semble avoir cru naïvement que Fichte se serait rallié à sa position (15 nov-27 déc. 1800). Jusqu'en mai 1801, il veut éperdument situer son propre système au fondement de l'unité de leurs vues, tout en croyant avoir été fidèle à une intention fichtéenne dans la construction de sa *Philosophie de la nature* (inspirée des questions de la troisième Critique kantienne). Cette philosophie répond au problème que l'histoire de la philosophie avait laissé ouvert : comment se fait-il que les phénomènes naturels observent une suite continue ? C'est que la nature « exprime » nécessairement les lois de notre esprit (elle est l'« esprit visible », et l'esprit la « nature invisible »). Or, ce projet diffère de celui de Fichte, plus fidèle au transcendantalisme kantien. Schelling n'arrivera malheureusement pas à clarifier le chemin bidirectionnel de la nature au moi et Fichte y détectera un cercle (15 nov. 1800, p. 95, 31 mai 1801, p. 114-123). Pour Mme Bienenstock, élaborer une philosophie de la religion aurait atténué les autres différends. Mais la foi de Fichte n'était pas celle de Jacobi.

Une « Note sur la traduction » (p. 47-48) nous informe sur le caractère scientifique et philologique des diverses éditions de cette *Correspondance* et nous fait part des choix de style de la traductrice. Le tout se poursuit avec trois appendices inédits : Schelling, « Déduction générale du processus dynamique », § 63 ; Fichte, « A la lecture de l'idéalisme transcendantal de Schelling » et « Propositions visant à élucider l'essence des animaux ». Après cet ensemble de textes, on lira les notes de la traduction (p. 155-176), les indications bibliographiques assez complètes en allemand et en français (textes des auteurs, textes contemporains de leur époque, études sur les auteurs, études sur la philosophie de l'époque et le débat) (p. 177-183) et l'*index nominum* qui clôt le volume.

Au-delà de l'anecdote qui éclairerait de son flambeau une partie seulement des œuvres en question, on peut décrypter l'admiration de Schelling envers Fichte dans cet « entièrement vôtre » si longuement répété au bas de chaque lettre ainsi que le détachement affectif progressif dans les signatures et les adieux au fil de la controverse qui s'accroît jusqu'aux irrémédiables déclarations d'octobre 1801 et de janvier 1802. Si la lecture de la *Correspondance* nous dévoile qu'il n'est pas adéquat de rapporter simplement le débat au problème des relations du transcendantal et du naturel, l'avant-propos nous révèle dans le même sens que le désaccord sur ces relations est inconcevable sans un approfondissement de la querelle de l'athéisme auquel il nous convie. Une chose est sûre : les lettres et leur commentaire consacrent la paternité et la crédibilité de Fichte et nous incitent à connaître Schelling ailleurs, justement dans ses écrits pour la plupart récemment traduits dans la même collection.

Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Des Travaux »), 1990, 278 pages.

Yvon Gauthier

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027213ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027213ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (1993). Compte rendu de [Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Des Travaux »), 1990, 278 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 204–205. <https://doi.org/10.7202/027213ar>

Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Des Travaux »), 1990, 278 pages.

par Yvon Gauthier

Dans ce dernier ouvrage, l'auteur poursuit la méditation qu'il avait entreprise avec *l'Être et l'événement* (Paris, Éditions du Seuil, 1988) dont nous avons déjà rendu compte (*Dialogue* XXIX, n° 3, 1990, 471-473). Si, dans son travail précédent, l'Auteur avait pris prétexte de la théorie des ensembles pour dérouler une longue suite de méditations et de réflexions sur l'ontologie, c'est maintenant la théorie des nombres surréels qui est, dans les mots de l'Auteur, « l'extension tout à fait naturelle au concept de nombre de la vocation ontologique de la théorie des ensembles » (p. 275). Les nombres surréels ont été inventés par Conway (voir *On Numbers and Games*, London, Academic Press, 1976) en s'inspirant de la théorie des coupures de Dedekind, théorie qui a servi à la constitution de la théorie des nombres réels – on trouvera une introduction succincte à la théorie des nombres surréels dans nos *Méthodes et concepts de la logique formelle* (Montréal, P.U.M., 1978, p. 207-212).

Dans une première partie, A. Badiou retrace les « Généalogies » que sont à ses yeux Frege, Dedekind, Peano et Cantor pour ensuite aborder les « Concepts » que sont les multiplicités naturelles avant d'accéder à l'ontologie du Nombre, dont la majuscule signifie la dignité d'un concept ontologique ou poétique premier (p. 134). C'est ici que l'on trouvera l'essentiel des réflexions de l'Auteur, son concept de « sous-nombre » qui fait pendant au « sur-nombre » qu'est le nombre surréel. Le théorème fondamental (p. 174 et s.) de l'ontologie du nombre n'est que la reprise du théorème *d'existence* fondamental que l'on trouve dans H. Gonshor, *An Introduction to the Theory of Surreal Numbers*, (London, Cambridge University Press, 1986, p. 4).

Or l'Auteur se donne beaucoup de mal pour définir les notions de section et d'ordinal, alors que Gonshor, comme tout le monde, utilise simplement la notion de segment initial de la suite des nombres naturels (ou des ordinaux pour l'induction transfinie).

Ce qui fascine l'Auteur, c'est l'ontologie secrète du nombre, signe ou nom du multiple. Son ontologie mathématique fait fi des mathématiques sans ontologie et ne s'embarrasse guère des distinctions formelles, aussi bien dans la partie historique (l'arithmétique de Peano est présentée comme une théorie du second ordre où elle est catégorique) que dans l'évaluation de la situation contemporaine – l'Auteur fait beaucoup état du livre de Gonshor, mais il ignore l'ouvrage de N.L. Alling, *Foundations of Analysis over Surreal Number Fields*, (Amsterdam, North-Holland Mathematics Studies 141, 1987), qui comporte des théorèmes importants, par exemple sur l'hyperconvergence des séries de puissances formelles.

Une quatrième partie sur « Les dimensions opératoires » et une « Conclusion » viennent compléter cet itinéraire méditatif sur l'essence du Nombre, qui est une forme de l'Être (p. 261). Cette ontologie platonisante ne se donne pas les moyens de sa réalisation. L'effort matériel est ici plus considérable que l'effort formel et le commentaire littéral et littéraire d'une théorie

mathématique sans visée fondationnelle et en faisant l'économie de la logique mathématique n'intéressera pas le philosophe des mathématiques ; tout au plus intriguera-t-il le philosophe tout court qui ne dédaigne pas le chant multiple des voix entremêlées de la philosophie et de la poésie, de Platon à Heidegger ou encore d'Aristote à Mallarmé pour qui le nombre est à la fois nombrant et nommé.

Département de philosophie
Université de Montréal

—

Philosophiques

philosophiques

Jacques Pierre, *Mircea Eliade : le jour et la nuit. Entre la littérature et la science*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Brèches »), 1989, 376 pages.

Claude Gratton

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027214ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027214ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gratton, C. (1993). Compte rendu de [Jacques Pierre, *Mircea Eliade : le jour et la nuit. Entre la littérature et la science*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Brèches »), 1989, 376 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 205–206.
<https://doi.org/10.7202/027214ar>

Jacques Pierre, *Mircea Eliade : le jour et la nuit. Entre la littérature et la science*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Brèches »), 1989, 376 pages.

par Claude Gratton

La collection « Brèches » annonçait la parution prochaine de ce livre sous un titre qui aurait fait dire à Schopenhauer qu'il suffit d'être obscur pour être profond. L'ouvrage devait à l'origine s'intituler : *Rumeur et structure. Réflexion épistémologique sur l'œuvre de Mircea Eliade* (p. 375). Finalement, l'on opta pour la modération et la simplicité.

L'ouvrage est divisé en deux parties. La première (p. 55-207) traite de l'herméneutique de Mircea Eliade. L'auteur met en lumière les concepts clés qui ont servi à l'instauration de l'herméneutique éliadienne en histoire des religions (hiérophanie, mythe, rite, symbole, sacré / profane, temporalité...). L'exposé de l'auteur est fort juste, mais ne nous apprend rien de plus que nous ne savions déjà, et ce, grâce à l'excellente présentation d'Adrian Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, Paris, Gallimard, 1981, et grâce également à l'ouvrage de Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris, Payot, 1982. L'auteur aurait pu réduire cette partie et les lecteurs concernés n'en auraient pas souffert pour autant.

La seconde partie de l'ouvrage scrute les écrits scientifiques (p. 213-281) et littéraires (p. 282-331) sous l'angle de la sémiotique. Loin de trouver un discours transparent, nous assistons à l'échafaudage d'un métalangage, qui nous enlène dans une sphère théorique se situant à cent lieues de la limpidité qui caractérisait si bien Mircea Eliade.

Le chapitre deux de la seconde partie de l'ouvrage porte sur la sémiotique de l'œuvre littéraire. L'auteur confesse qu'il réduit l'œuvre littéraire d'Eliade à un seul roman (p. 282). L'on trouve donc un raccourci, là où l'on aurait souhaité un développement plus étendu. Mais peu importe, car le mérite de l'ouvrage se situe au niveau même de sa démonstration. L'auteur nous expose une schématisation des isotopies (ontologique, spatiale, psychologique, noologique...)

et une formulation symbolique de l'application de métadiscours qu'est la sémiotique. C'est à la fois l'exposition d'une méthode et le résultat de son application, dans l'expression même de sa complexité et sa finalité.

Mais plus que cela, c'est le reflet des prémisses épistémiques de la sémiotique lorsqu'elle devient elle-même le regard filtrant du chercheur-observateur, c'est-à-dire une « matrice discursive dont le fonctionnement et les déterminations précèdent l'objet qu'elle entend interpréter » (p. 336).

Centre d'Éducation Antoine-Brossard
Montréal



Philosophiques

philosophiques

Gilbert Boss, *Introduction aux techniques de la philosophie, Analyse de l'idée de justice*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1989, 149 pages.

Georges A. Legault

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027215ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027215ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Legault, G. A. (1993). Compte rendu de [Gilbert Boss, *Introduction aux techniques de la philosophie, Analyse de l'idée de justice*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1989, 149 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 206–207.
<https://doi.org/10.7202/027215ar>

Gilbert Boss, Introduction aux techniques de la philosophie, Analyse de l'idée de justice, Zurich, Editions du Grand Midi, 1989, 149 pages.

par Georges A. Legault

Comment introduire à la philosophie aujourd'hui alors qu'il existe une si grande pluralité de discours et de positions philosophiques ? C'est à ce projet que Gilbert Boss nous invite en proposant de centrer cette introduction sur les techniques de la philosophie. Dès le premier chapitre qui sert d'introduction, l'auteur traite directement des grandes difficultés qu'on éprouve à définir la philosophie. Parmi celles-ci les plus importantes sont : l'absence d'objet spécifique à la discipline philosophique comparativement aux autres sciences que l'on définit ainsi (p. 8) et la circularité même de toute définition de la philosophie (p. 20). C'est pourquoi l'auteur nous propose de reconnaître « l'analyse des concepts, ou des idées, ou des pensées, ou des jugements concrets » comme la forme type de l'activité philosophique à laquelle s'adonnent tous les philosophes, malgré leurs divergences. Mais l'analyse philosophique est particulière dans la mesure où elle se veut une « critique des idées » (p. 33), elle est essentiellement une « évaluation » (p. 16).

Le deuxième chapitre, intitulé « L'idée de justice », est une application systématique de la critique des idées à celle de la justice. L'analyse se déploie ainsi : son point de départ est « ce que nous entendons habituellement lorsque nous disons d'une action qu'elle est juste ou injuste ». Il nous est fourni grâce à des exemples typiques où nous sommes confiants en notre jugement (injuste de prendre au pauvre ce qu'il a gagné, injuste de punir l'innocent...) (p. 40). L'attention accordée aux exemples plus controversés, comme la guerre juste, le procès de criminels de guerre, l'avortement, nous montre le risque d'utiliser le « sens de la justice » en nous pour défendre nos propres intérêts. En montrant ainsi les limites de notre sens intuitif de la justice, on peut alors procéder à la véritable analyse en passant de l'état intuitif à celui de compréhension habituelle à laquelle renvoie le sentiment.

C'est ainsi que la notion de mérite apparaît liée à la récompense juste alors que cette notion ne semble pas s'appliquer au cas d'une punition. Cette limite semble se résoudre à partir du moment où l'on trouve un dénominateur commun : « un préjudice du fait de l'action considérée » pour l'injustice. Cette nouvelle définition ne peut pas par contre expliquer pourquoi on trouve « injuste » qu'une personne faisant le même travail que soi reçoive un meilleur salaire.

On ne peut résoudre cette difficulté sans s'interroger cette fois sur le cadre conceptuel qui est implicite aux différentes formulations : « un tort causé à quelqu'un ». La réflexion sur le tort conduit ainsi à l'idée de droit (p. 62). Celle sur le droit, selon la même méthode, nous amène à reconnaître la nécessité de son caractère « obligatoire », lequel « suppose une autorité supérieure aux divers partis et leur imposant un certain ordre comme l'ordre qui doit être, c'est-à-dire le droit » (p. 69). Cette autorité est celle des institutions étatiques dans lesquelles nous vivons.

L'analyse se complète par l'élucidation des termes connexes, mais surtout par l'application à des cas problématiques tels la guerre et l'objection de conscience. Dans le cas de la guerre, elle ne pourra être dite « juste » que s'il existe « des lois communes aux pays belligérants, par rapport auxquelles on pourrait montrer que l'action de l'un des pays est conforme et celle de l'autre non » (p. 87). Dans le cas de l'objecteur de conscience et de tous les cas analogues où l'on renvoie à une justice supérieure, le critère trouvé de l'existence du droit et d'une autorité capable de l'imposer ne peut pas s'appliquer (p. 92), il s'agit donc d'une utilisation métaphorique.

Dans un troisième chapitre portant sur l'analyse qu'il vient d'effectuer, l'auteur permet la compréhension de deux dimensions importantes du travail d'analyse. Il nous montre en effet comment l'analyse est une méthode exigeant le travail patient et minutieux qui part des expériences, du sens inscrit dans la langue pour clarifier les concepts utilisés grâce à des leviers tels : la différence, la contradiction, la ressemblance, l'identité et l'appartenance commune (p. 129). Mais ce travail d'analyse est aussi un travail d'évaluation, car il cherche à restaurer le sens principal du concept dans toute sa richesse (p. 115) afin d'assurer une meilleure compréhension du monde. De plus, l'auteur précise bien que si le travail d'analyse critique des idées est une technique de toute philosophie, celle-ci sera perçue différemment selon le courant de philosophie dans lequel on s'inscrit. L'analyse de l'idée de justice s'est effectuée dans le cadre d'une philosophie reconnaissant le primat de « la cohérence interne des idées et de leur puissance explicative » (p. 146).

Puisque la circularité entre le type de philosophie et la technique d'analyse est incontournable, on aurait tort de penser que ce livre ne s'adresse qu'aux personnes s'inscrivant dans le champ philosophique de l'auteur. Au contraire, il s'agit d'une introduction à l'aspect technique de la philosophie qui permet d'ouvrir la discussion entre les différents courants relativement à la dimension technique de notre discipline.

Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, ERPI Science, 1990, 216 pages.

Georges A. Legault

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027216ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027216ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Legault, G. A. (1993). Compte rendu de [Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, ERPI Science, 1990, 216 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 208–209. <https://doi.org/10.7202/027216ar>

Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, ERPI Science, 1990, 216 pages.

par Georges A. Legault

Dans le renouveau de la réflexion éthique, telle qu'elle se manifeste par les publications récentes, la thématique de la technoscience occupe une place centrale. Il n'est pas étonnant dès lors de voir l'auteur nous proposer, par sa démarche, d'accompagner le développement technologique d'une « pensée réflexive et critique » (p. 8). Cependant, certaines personnes pourraient être surprises par le style même de cet écrit puisque l'auteur utilise pas moins de soixante-quinze extraits d'œuvres diverses qu'il intercale à ses propos. Ce style permet ainsi deux lectures puisque le texte continu nous livre la démarche propre de l'auteur tandis que les extraits nous permettent de nous sensibiliser à la richesse et la diversité des propos apportant une réflexion sur la technique.

Suivant la première lecture, nous pouvons cerner dans un premier temps les thèmes majeurs du paradigme bioéthique (chapitres 1 à 5) afin de mieux saisir l'apport de la réflexion éthique (chapitres 6-9). Le paradigme bioéthique nous permet de saisir ce qui fait problème, ce qui est à penser dans la technique. L'élément central de la réflexion sur la technologie repose sur la reconnaissance de la « technoscience » comme nouvelle approche du savoir scientifique. Il s'agit d'un renversement du rapport de la théorie (dite pure) à la pratique. La science d'aujourd'hui est essentiellement axée sur la transformation du monde. Ce concept permet d'établir une distinction importante entre l'approche classique qualifiée « d'emprise logothéorique de la contemplation et du langage naturel » et l'approche opératoire (p. 16-17). Le renversement des perspectives de la théorie, provoqué par la technoscience, produit un effet de retour sur sa propre évaluation. Dans la mesure en effet où les évaluations procèdent d'une conception anthropologique déterminée issue du modèle contemplatif, elles apparaissent dès lors comme autant de théories diverses et équivalentes. Ainsi, tant que la technoscience est perçue comme un moyen pour répondre aux fins humaines, on attend dès lors de l'anthropologie le fin mot de l'évaluation (p. 55). Nos modèles pour penser la technoscience montrent leurs limites de façon plus significative avec les technologies applicables à l'humain. La nature humaine se modifie par la technique elle-même. Cet état de fait nous amène ainsi à repenser le rapport nature-culture tel qu'il s'était posé dans la culture philosophique. Comment penser l'« homme naturel-culturel » (p. 70) ? Sur cette question, la technoscience semble muette pour deux raisons. D'une part, elle est axée sur le futur, futur en transformation, futurs possibles. Ouvrant ainsi le champ du possible sans référence à un passé, à une tradition ou à un mouvement dans l'histoire, rien ne peut faire apparaître du possible le souhaitable humain (p. 95). D'autre part, n'ayant aucune référence hors d'elle-même, la technoscience se présente comme la suite de l'évolution biologique et s'affirme comme autonome (p. 102).

C'est dans ce champ problématique que l'éthique de la technoscience s'élabore comme accompagnement de son développement. Les propos de Hottois ne visent ni à clore les débats éthiques ni à aborder des justifications

particulières à des enjeux spécifiques. L'auteur cherche plutôt à cerner entre deux extrêmes différentes possibilités de la voie moyenne et parmi celles-ci les caractéristiques générales propres à celle qu'il nous propose. Les extrêmes sont clairs, « le choix de l'essai de tout le possible technoscientifique » et « le choix du renoncement global et de la conservation de l'homme-nature ». La voie moyenne nous propose « l'essai de certains possibles technoscientifiques en fonction de critères à déterminer » (p. 123). La voie moyenne ne peut s'élaborer que par la reconnaissance de l'importance du symbolique pour l'humain, d'une part, et par le refus d'absolutiser la fonction théorique dans une représentation dogmatique et totalitaire.

Pour élaborer des critères, Hottois nous propose une voie moyenne caractérisée par l'approche pragmatique et la référence à notre moment de l'histoire, « l'évolution en phase anthropologique » (p. 176). Ainsi on comprend mieux la définition qu'il formulait de l'homme naturel-culturel : « il convient d'entendre la définition de l'homme comme vivant (l'animal) voué au langage (au symbole et, par là, à la culture), capacité langagière qui constitue sa différence spécifique, c'est-à-dire son essence. Produisant l'homme, l'évolution génétique naturelle a produit un vivant voué à l'évolution historique culturelle : un "animal symbolique" » (p. 71). Le rapport nature-culture est le produit de l'évolution et est inséparable de la pensée sur la nature. En cette phase où l'humain est responsable de l'évolution future, il ne peut pas refuser son historicité culturelle pour préciser ses choix. C'est pourquoi l'approche sera pragmatique, approche qui admet l'impossibilité de tout prévoir mais qui ne renonce pas à affronter les questions avec le savoir dont elle dispose.

Les discussions en bioéthique reprennent effectivement ce questionnement sur l'éthique de la technoscience et il y a effectivement de nombreux discours qui s'inscrivent dans une voie moyenne. Les propos de Hottois permettent ainsi de saisir le changement profond que la réflexion sur la technoscience impose à nos schèmes de pensée. Mais pour les personnes qui s'inscrivent dans cette voie moyenne, la question de la pluralité des discours éthiques qu'on y retrouve nous invite à préciser davantage la fonction de la rationalité dans la fonction symbolique, à moins d'admettre le relativisme culturel.

Université de Sherbrooke



Philosophiques

philosophiques

Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse), Paris, Éditions du Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1990, 439 pages.

Georges Leroux

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027217ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027217ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leroux, G. (1993). Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse), Paris, Éditions du Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1990, 439 pages. *Philosophiques*, 20 (1), 209–211.
<https://doi.org/10.7202/027217ar>

Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse), Paris, Éditions du Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1990, 439 pages.

par Georges Leroux

Quand il fit paraître son livre *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1980), Richard Rorty ne réalisait sans doute pas à quel point

il allait contribuer à réinstaller au cœur de la discussion épistémologique contemporaine une thématique relativiste qu'on croyait alors sur le déclin. La publication de la traduction française permet de mesurer le chemin qui a été parcouru au cours des dix dernières années. La pensée de Rorty a progressivement révélé sa grande complexité et le succès du livre de 1980 a entraîné un retour à l'ensemble de ses essais¹. Le portrait dualiste que plusieurs critiques avaient cherché à construire en opposant un empirisme épistémologique standard, assorti ou non de thèses historicistes, et un relativisme radical, repensé dans le cadre d'une théorie herméneutique de la culture, a dû être passablement nuancé. Au fur et à mesure que la discussion des thèses de l'ouvrage de 1980 progressait, on s'aperçut de l'importance et de la fécondité des reformulations du pragmatisme proposées par Rorty. On dut aussi tenir compte des discussions élaborées que Rorty avait entreprises et développées avec la pensée continentale : pas seulement avec Michel Foucault, avec lequel il fut de bon ton de le confondre dans certains milieux de l'orthodoxie américaine, mais avec Jacques Derrida et avec Martin Heidegger, que de manière aussi originale que fructueuse il avait entrepris de relire dans le monde de pensée de John Dewey. Cette volonté de dialogue avec la pensée européenne constitue certainement un des traits marquants de l'œuvre de Rorty et il ne s'agit pas d'un accident de surface : par le fond, elle est liée au désir de restituer à la philosophie une responsabilité de culture qui accepte l'héritage de la tradition, au lieu de toujours travailler à l'en débarrasser, et qui revendique une responsabilité d'interprétation, au lieu de chercher à en nier toujours davantage la pertinence ou la possibilité². Il est donc question de penser pour la philosophie une fonction qui ne soit plus celle de la domination de tous les savoirs.

Une étude de la réception critique du livre permettrait de constituer une carte intéressante de l'épistémologie historique américaine. Pour une partie importante des philosophes qui reçurent ce livre avec intérêt, il était grandement temps de compenser l'extrême spécialisation de la philosophie des sciences et de la connaissance par la réitération du projet herméneutique de la philosophie ; que cette tâche doive enclencher une critique radicale de la tradition spéculative et que cette critique présente plusieurs embûches paraissait moins important que le programme d'une théorie enthousiaste de la culture. Mais pour d'autres, plus attentifs aux problèmes épistémologiques en tant que

-
1. Un seul recueil a été publié en français ; il s'agit de *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, traduit par Jean-Pierre Cometti, Éditions de l'Éclat (coll. « Tiré à part »), 1990 ; ce recueil contient les quatre articles suivants : « Le pragmatisme, Davidson et la vérité » (1986) ; « La science comme solidarité » (1987) ; « La science de la nature est-elle un genre naturel ? » (1988) et « Déconstruction et circonvension » (1984). Parmi les études publiées par Richard Rorty récemment, il faut mentionner *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, ainsi que deux volumes de *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1991 (volume I : *Objectivity, Relativism and Truth* et volume II : *Essays on Heidegger and Others*).
 2. Cet aspect avait été vu de manière très juste dans un des premiers comptes rendus publiés en français de *Philosophy and the Mirror of Nature* ; il s'agit de la recension de Jacques Poulain, « Richard Rorty ou la boîte blanche de la communication », *Critique*, numéro 417 (février 1982).

tels, l'entreprise de Rorty apparaissait comme une déclaration généreuse, mais trop vague pour être prise au sérieux¹.

La traduction française permet de retourner à ce livre important avec un regard neuf. En accordant la place centrale à Heidegger, Wittgenstein et Dewey, Rorty indique dans quel paradigme il veut construire son entreprise : il s'agit, au-delà de Kant comme de toute pensée systématique, de « reconnaître que la notion de connaissance, en tant que représentation adéquate rendue possible par certains processus mentaux et rendue intelligible par une théorie générale de la représentation, doit être abandonnée. » L'ambition de l'ouvrage est thérapeutique, si on oppose ce terme au programme d'une construction de théories ; elle valorise la proposition de pensées « édifiantes ». Ce dernier terme acquiert le statut d'un concept important dans l'ouvrage, dans la mesure où la proposition de valeurs et de normes d'interprétation doit avoir préséance, selon Rorty, sur la représentation « spéculaire », c'est-à-dire sur la recherche illusoire d'un miroir exemplaire de la nature. La réflexion sur la connaissance doit donc en venir à accorder aux dimensions sociales et culturelles une importance qu'elles avaient perdue dans la conception abstraite qui dérive de Descartes.

L'ouvrage est divisé en trois parties : les deux premières produisent un travail à proprement parler déconstructeur des philosophies spéculatives de l'esprit, du mentalisme et du dualisme, ainsi que de leurs conséquences épistémologiques. Cette critique est menée sous l'égide d'une déconstruction des métaphores spéculaires², mais on aurait tort de figer sous cette étiquette l'apport central de Rorty ; c'est plutôt le recours à un pragmatisme éclairé, seul susceptible de remplacer les théories de la représentation, qui constitue le thème le plus substantiel de cette partie, et en particulier du chapitre 4, dans lequel Rorty discute les idées de son maître Sellars. Pour une bonne part en effet, la première partie du livre enfonce des portes qui avaient été ouvertes par la philosophie analytique, et notamment par la critique de Gilbert Ryle du concept d'esprit. Le mérite de Rorty est de prendre au sérieux toutes les conséquences qui découlent de cette critique. C'est ici qu'intervient la déstabilisation du paradigme de l'objectivité des représentations privilégiées : si on suit Rorty à travers les quatre chapitres de la deuxième partie, on parvient à un point où il faut renoncer aux structures immuables produites par la philosophie en tant que théorie de la connaissance, et même à leurs substituts analytiques modernes comme la philosophie du langage (critiquée ici à travers l'entreprise de Davidson). En fait, Rorty montre surtout qu'aucune justification de la connaissance ne peut nous être fournie par le modèle spéculaire ou représentationnel, présenté ici dans sa version classique (et non dans quelque théorie cognitive récente de la représentation, présumément toutes conçues par lui comme des

1. Voir par exemple la réaction exacerbée et à plusieurs égards très éclairante de Peter Munz, « Philosophy and the Mirror of Rorty », *Philosophy of the Social Sciences* (1984). L'auteur défend une position poppérienne.

2. On ne peut pas ne pas mentionner la proximité de cet aspect du travail de Rorty avec celui entrepris au même moment par Robert Hébert sur les métaphores de la réflexion, dans son *Mobiles du discours philosophique*, Montréal, Hurtubise HMH, 1978.

dérivés). Comme plusieurs critiques l'ont signalé, le besoin d'une justification lui semble incontournable, contrairement à ce qui se produit dans la théorie de Karl Popper. Cette exigence le porte à durcir l'alternative entre un justificationnisme rigide et un relativisme basé sur le consensus de la communauté. Quelle est la nature de l'autorité épistémique de cette communauté ? Pour répondre à cette question, il faut aller aux autres écrits de Rorty sur le pragmatisme.

La troisième partie est sans doute celle qui donne au livre sa tonalité inimitable : à la confrontation épistémologique issue du projet kantien, elle cherche à substituer un modèle « conversationnel », c'est-à-dire une théorie fondée sur le relativisme de l'échange, de la communication et de la justification circonstancielle. Dans ce modèle, aucune discipline ne possède un privilège épistémologique. Dans un point de jonction inattendu, l'herméneutique européenne fait front commun avec le pragmatisme. Ces deux chapitres sont, dix ans après leur première publication, aussi stimulants et provocants. Si on accepte de mettre au rancart le programme spéculaire de la théorie de la connaissance, se voit-on d'emblée contraint à un relativisme violent ? Se met-on en position de devoir renoncer à toute forme de rationalité ? Rorty rejoint ici les intuitions de la pragmatique européenne en disposant la réponse sur le terrain du dialogue et d'un modèle dialogué de la culture ; la force motrice n'en est plus le désir de certitude, mais l'espoir d'édification. La dynamique profondément morale de ces deux chapitres contribue à faire basculer la pensée de l'*épistémè* dans celle de la *phronésis*. Il est donc question d'une autre rationalité, alimentée à des exigences de solidarité et consciente de son irréductible contingence. Son modèle est celui de l'herméneutique de Gadamer, utilisée ici comme méthode de la conversation infinie. Ces chapitres ont enclenché une discussion qui se poursuit dans plusieurs milieux de l'épistémologie contemporaine ; ils ont également favorisé un rapprochement avec des disciplines comme la littérature et l'histoire qui avaient souffert de l'arrogance de « la représentation privilégiée » pendant trop longtemps. Qu'on s'accorde ou non avec le pragmatisme réinterprété de Richard Rorty, on ne peut que reconnaître la force de ses analyses et la vigueur de ses critiques : des questions comme celles de la nature de la communauté épistémique, la nécessité de la justification, la légitimité de l'herméneutique pour soutenir un relativisme mitigé ne trouvent pas ici toutes les réponses qu'on souhaiterait, mais elles se trouvent posées comme elles ne l'avaient pas été depuis très longtemps. La traduction française de Thierry Marchaisse est claire et élégante et elle montre une grande fidélité aux subtilités analytiques des discussions de Rorty ; le lecteur français pourra s'y fier entièrement.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Jean-Jacques Rousseau : *Émile ou de l'éducation*, introduction et bibliographie par Tanguy L'Aminot, établissement du texte, notes et index par François et Pierre Richard, Paris, Bordas, (coll. « Classiques Garnier »), 1992, xciv-668 pages.

Serge Leroux

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027218ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027218ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, S. (1993). Compte rendu de [Jean-Jacques Rousseau : *Émile ou de l'éducation*, introduction et bibliographie par Tanguy L'Aminot, établissement du texte, notes et index par François et Pierre Richard, Paris, Bordas, (coll. « Classiques Garnier »), 1992, xciv-668 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 213–222.
<https://doi.org/10.7202/027218ar>

Jean-Jacques Rousseau : *Émile ou de l'éducation*, introduction et bibliographie par Tanguy L'Aminot, établissement du texte, notes et index par François et Pierre Richard, Paris, Bordas, (coll. « Classiques Garnier »), 1992, xciv-668 pages.

par Serge Leroux

L'éducation au XVIII^e siècle : Rousseau, les sciences et la vertu

Lorsque Rousseau publie *Émile ou de l'éducation* en 1762¹, le débat sur l'orientation de l'éducation fait rage depuis au moins une quinzaine d'années et, qui plus est, il sera avivé par la suppression de la Compagnie de Jésus. Les philosophes des Lumières n'ont de cesse de discourir sur les buts, les moyens et les finalités de l'éducation puisque celle-ci, pensent-ils, est responsable à la fois du bonheur collectif et du progrès social. C'est le triomphe de la raison sur la fatalité du destin. A ce titre, le thème de l'unification du savoir est l'une des idées directrices du XVIII^e siècle et l'éducation évoluera en ce sens : si, dans la première moitié du siècle, l'éducation est mondaine, orientée vers l'étude des belles-lettres et des vers latins, après 1750 en revanche, elle étend ses ramifications à la nature, à l'univers entier, et la part des disciplines scientifiques est croissante. Les philosophes portent alors un intérêt accru au concept d'éducation qui devient un problème national : l'individu est désormais citoyen et la pédagogie se fait patriote. Avec l'influence de l'étude des sociétés (*L'esprit des lois* en est un exemple révélateur) et le développement de la psychologie sensualiste, les penseurs des Lumières commencent à mesurer l'importance de l'éducation : « Ainsi une pratique sociale, dit Jean Ehrard, modifie-t-elle à la longue l'espèce humaine. Vers 1750 de bons esprits qui ne se piquent pas d'une particulière originalité en viennent à considérer l'homme comme un produit de l'histoire et non comme l'enfant d'une nature immuable². » La conséquence est d'importance : si le déterminisme de l'histoire remplace le déterminisme de la nature, il n'y a rien d'inné et, partant, les connaissances et les sentiments moraux s'acquièrent par une bonne éducation. La Mettrie, par exemple, admet que les hommes sont nés méchants et que sans l'éducation il y en aurait peu de bons, encore que cela ne soit guère suffisant. Néanmoins, seule l'éducation peut améliorer l'organisation humaine et sociale : « Un homme du peuple demandait au précepteur d'Alexandre quelle différence il y avait entre un savant et un ignorant ? Il en reçut cette réponse ; celle qui se trouve entre un vivant et un mort : parole remarquable, qui fait bien sentir l'excellence du savoir³. » Certes, cette idée ne sera pas acceptée par tous les philosophes. C'est le cas de Diderot pour qui les bonnes institutions permettent tout au plus que

1. Les pages entre parenthèses renvoient à l'ouvrage recensé.

2. Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Chambéry, Imprimerie Réunies, 1963, p. 763.

3. « Règlement du pensionnat établi au Collège de la ville d'Eu » (Département de la Seine Inférieure), 1^{er} octobre 1779, *Archives nationales*, F¹⁷ 1349.

chacun développe ses aptitudes innées. Ce qui, du reste, ne remet nullement en cause l'importance de l'éducation.

Dans les *Lettres persanes*, Montesquieu admet que « les forces seraient égales si l'éducation l'était aussi », car ses lois sont les premières que l'homme reçoit. Encore faut-il s'interroger sur le sens que les philosophes donnent au mot éducation. En 1743, le mot n'a encore qu'un sens restreint chez Morelly. Dans son *Essai sur l'esprit humain*, il accorde toute l'importance à la formation intellectuelle et morale que l'enfant reçoit au collège ou de la bouche d'un précepteur. Mais, en 1749, dans ses *Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts*, Turgot donne au terme une acception beaucoup plus large puisqu'il l'étend à tout le milieu social et historique, c'est-à-dire une « éducation qui résulte de toutes les sensations, de toutes les idées que nous avons pu acquérir dès le berceau, à laquelle tous les objets qui nous environnent contribuent, et dont les instructions de nos parents et de nos maîtres ne sont qu'une très petite partie »¹.

Toutefois, le but de l'éducation n'est pas tant de développer les facultés de la raison que de permettre à l'enfant d'acquérir des automatismes mentaux, des habitudes et des caractères qui distinguent la nature humaine de la nature animale. C'est d'ailleurs ce qui fait toute la supériorité de l'homme sur les animaux selon La Mettrie. L'éducation, perçue comme un mécanisme artificiel, doit corriger les effets des mécanismes naturels : « l'éducation telle qu'il la conçoit relève plus d'une science du "conditionnement psychologique", c'est-à-dire des techniques de propagande, que du souci de répandre une véritable culture². » L'institution scolaire se voit attribuer un rôle essentiel dans l'acquisition des sentiments et des comportements moraux de l'enfant : faire contracter à ses sens, à son entendement et à sa volonté des habitudes vertueuses, tel est le pivot sur lequel doit être fondée toute l'éducation de la jeunesse. « Que les législateurs bâtissent leurs codes sur cette idée, dit Delisles de Sales, et avant quatre générations, ils verront leurs états peuplés d'hommes vigoureux, de génies et de sages³. » Toutefois, la réalité est tout autre et le système scolaire suscite le mécontentement et les reproches des philosophes.

On connaît la pensée de Rousseau à cet égard et il s'en explique dès les premières pages de l'*Émile* : « Je n'envisage pas comme une institution publique ces risibles établissements qu'on appelle collèges. Je ne compte pas non plus l'éducation du monde, parce que cette éducation tendant à deux fins contraires, les manque toutes deux : elle n'est propre qu'à faire des hommes doubles paraissant toujours rapporter tout aux autres, et ne rapportant jamais rien qu'à eux seuls » (p. 10-11). La même année, Daragon constate que les professeurs négligent totalement la morale dans les écoles, « cette étude sans laquelle, dit-il, nous ne pouvons être véritablement heureux »⁴. Dix ans plus tard, Coupé

1. Turgot, *Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts*, 1749.

2. Jean Ehrard, *op. cit.*, p. 394.

3. Delisles de Sales, *Philosophie de la nature, ou traité de morale pour le genre humain*, Londres, 1777, t. 3, p. 87.

4. J.-B. Daragon, *Lettre à M. l'abbé... sur la nécessité et la manière de faire entrer un cours de morale dans l'éducation publique*, 1762, p. 13.

lui fait écho en déplorant que les maîtres, tant dans l'éducation particulière que dans l'éducation publique, s'attachent beaucoup plus « à orner l'esprit des jeunes gens, qu'à leur former le cœur et leur donner des principes de conduite »¹. Et voyez Mably en 1784 : « Mais je l'avoue, je tremble pour cette adolescence, qui doit décider de toute la vie d'un homme, quand je songe au misérable système d'éducation qui s'est mis à la mode parmi nous². » On retrouve ici l'opposition classique entre les sciences et la vertu, où il est dit que l'on forme des savants et des artistes de toute espèce, mais que l'on ne s'est pas encore avisé de former des hommes, c'est-à-dire de véritables citoyens patriotes³. C'est ce qu'on a depuis appelé la réaction vertueuse. La manie de tout expliquer, dit Delisles de Sales, a répandu plus de ténèbres sur l'entendement humain que l'ignorance même, alors que Mlle de Bermann constate que sans science l'homme peut être fidèle à ses devoirs, à sa famille, à sa patrie, mais il ne le peut pas sans la vertu. C'est pourquoi l'étude des mœurs doit être la première et la principale étude : « Les Républiques subsisteront sans éloquence, sans science on verrait des sociétés ; on n'en verrait point sans mœurs⁴. »

Pour Rousseau, qui est certes le philosophe qui a défini avec le plus d'éloquence le cadre de cette pensée « rigoriste » inspirée du calvinisme, la première tâche de l'éducation est de former de bons citoyens. Fondée sur la liberté humaine, la fonction suprême de l'éducation est de « permettre à la nature de s'épanouir dans la culture »⁵. Car l'intention de Rousseau n'est pas, *a priori*, d'ostraciser ou de proscrire l'éducation et les sciences : « La science est très bonne en soi, cela est évident ; et il faudrait avoir renoncé au bon sens pour dire le contraire. L'auteur de toutes choses est la source de la vérité ; tout connaître est un de ses divins attributs. C'est donc participer en quelque sorte à la suprême intelligence, que d'acquérir des connaissances et d'étendre ses lumières⁶. » Le mal ne réside donc pas dans le savoir puisque sa source est pure et louable mais, dans l'état actuel des choses, il engendre l'impiété, l'hérésie, l'erreur et les systèmes absurdes, accentuant par le fait même la

1. Jean-Marie-Louis Coupé, *Manuel de morale, dédié à Monseigneur le comte d'Artois*, Paris, 1772, p. 7.

2. Gabriel Bonnot de Mably, *Principes de morale*, 1784, p. 266.

3. « Les pères de l'Eglise en avaient longuement débattu, à propos des lettres païennes et de la vertu chrétienne ; Saint-Augustin, en particulier, y était revenu à mainte reprise et avait consacré au sujet les quatre livres du *De doctrina christiana*. Le XVII^e siècle avait poursuivi la discussion, exaltant la piété aux dépens des lettres antiques ou de la scolastique médiévale. Ce n'était pas alors un paradoxe de préférer la simplicité évangélique aux prestiges d'une vaine curiosité intellectuelle, de rappeler avec Rabelais que "science sans conscience n'est que ruine de l'âme", de dénoncer avec Montaigne — que Rousseau utilise largement — et Agrippa de Nettesheim — qu'il va bientôt découvrir — l'incertitude, la vanité et le danger moral des connaissances illusoire. Mais la révolution cartésienne, le développement des techniques, les progrès du luxe et du confort avaient assez ébloui les esprits pour que la vieille méfiance chrétienne et sceptique apparût désormais comme un paradoxe insoutenable » (Jacques Roger, introduction à Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Garnier-Flammarion, 1971, p. 13-14).

4. Mlle de Bermann, *Discours qui a remporté le prix des sciences, au jugement de la société royale de Nancy, en l'année M.DCC.LXI. Est-il plus utile à notre siècle de faire des ouvrages de pure littérature, que d'écrire sur la morale ?*, Nancy, 1761, p. 8.

5. Cf. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971, p. 47-48.

6. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (Réponse au Roi de Pologne, Duc de Lorraine), p. 76.

« désintégration de l'unité sociale ». Pourquoi ? Parce que, répond Rousseau, toute sublime que soit la science, elle n'est pas faite pour l'homme, il a l'esprit trop borné et son cœur est trop encombré de passions pour qu'il puisse en faire un bon usage : lorsqu'il a bien étudié ses devoirs, il a reçu toutes les lumières dont il a besoin. C'est à la vertu que Rousseau fait appel afin de « restaurer la totalité sociale », car la science n'est bonne que pour quelques génies seulement qui savent l'utiliser avec discernement : « Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate, et aux esprits, de sa trempe, d'acquiescer de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent¹. » Ainsi, plutôt que d'épurer les mœurs, les sciences et les arts les dégradent². Avant le plein développement de ce savoir, les mœurs de l'homme étaient rustiques mais naturelles et, depuis cet âge d'or, ce temps béni de la nature primitive, la dépravation morale a suivi la courbe ascendante du progrès des sciences et des arts : « L'esprit humain triomphe, mais l'homme s'est perdu » pour reprendre les mots de Starobinski. Le résultat est qu'aujourd'hui la France, et l'Europe en général, sont envahies par les physiciens, les géomètres, les astronomes, les peintres, etc. : « nous n'avons plus de citoyens, déplore Rousseau ; ou s'il nous en reste encore, dispersés dans nos campagnes abandonnées, ils y périssent indigents et méprisés³. »

La culture des sciences et des arts, pense le philosophe de Genève, est une disposition étrangère à la raison humaine et encore plus aux vertus morales : tous les peuples savants, dit-il, ont été corrompus et « c'est déjà un terrible préjugé contre elle », alors que les temps fastes de la vertu étaient aussi ceux de l'ignorance qui est, au demeurant, l'état naturel de l'homme. Non pas que l'ignorance soit toujours accompagnée de la vertu, tant s'en faut, car plusieurs peuples sans connaissances, abrutis et ignares étaient aussi très vicieux. Mais aucun peuple, une fois corrompu, n'a pu revenir à la vertu : « En vain vous prétendriez détruire les sources du mal ; en vain vous ôteriez les aliments de la vanité, de l'oisiveté et du luxe ; en vain même vous ramèneriez les hommes à cette première égalité, conservatrice de l'innocence et source de toute vertu⁴. » Il n'y a aucun remède possible car les cœurs, une fois altérés, dénaturés, le

-
1. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, 1971, p. 199.
 2. « Que l'on imputât la dégradation des mœurs à la richesse et au luxe n'était pas nouveau. L'originalité du discours de Jean-Jacques, c'est qu'il en rendait également responsable les Beaux-Arts et les Sciences » (André Delaporte, *L'idée d'égalité en France au XVIII^e siècle*, P.U.F., 1987, p. 273). Nous pensons que le discours de Rousseau n'est nullement original dans la mesure où il emprunte les arguments aux moralistes chrétiens. Du reste, Delaporte le reconnaît lui-même, admettant que sa pensée puise sa source dans « le récit de la Genèse et les anathèmes du prophétisme biblique » (p. 272). L'originalité de Rousseau tient plus, à notre avis, à la force et à l'éloquence de son argumentation qu'à l'introduction de nouveaux thèmes.
 3. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 55. Pour Rousseau, « l'astronomie est née de la superstition ; l'éloquence de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge ; la géométrie de l'avarice ; la physique, d'une vaine curiosité ; toutes, et la morale même, de l'orgueil humain » (*ibid.*, p. 47).
 4. *Ibid.*, p. 94-95.

resteront toujours. Tel serait le propre de la nature humaine : *Video meliora proboque, deteriora sequor* pourrions-nous dire avec Ovide¹. Et Rousseau de gémir qu'il faille tant de peines et de souffrances pour connaître et pratiquer la vertu, alors que cela devrait couler de source puisque ses principes sont gravés dans le cœur de tous les hommes. Du reste, le philosophe conclut qu'il ne faut nullement envier la gloire des hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres : « Tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu'on remarquait entre deux grands peuples ; que l'un savait bien dire, et l'autre bien faire². »

L'opposition entre l'homme de la nature et l'homme en société est une des préoccupations majeures de Rousseau : ce qui constitue un double idéal devient le talon d'Achille de la condition humaine puisque la misère de l'homme est tout entière dans la contradiction « entre la nature et les institutions sociales, entre l'homme et le citoyen »³. Or l'homme ne peut être heureux que dans l'unité. Le problème, qu'a très bien posé Todorov, est donc le suivant : « comment faire pour réconcilier la réalité de l'homme (sa socialité) avec son idéal (sa "naturalité"), puisque l'élimination de l'un des deux termes conduit chaque fois à l'impasse⁴ ? » Cette réconciliation des termes opposés, cette « intégration de l'idéal naturel dans le réel social », c'est à l'éducation que Rousseau la demande et c'est ce qu'il va tenter dans l'*Émile*, « traité de formation de l'homme idéal au sein de la société », comme le souligne Todorov. Rousseau propose donc une troisième voie qui est celle de l'homme moral, seule voie possible qui puisse conduire au bonheur. L'éducation, en formant l'individu moral, est une transition qui doit permettre à l'homme de passer de l'état de nature à l'état d'individu vivant en société, c'est-à-dire qu'il doit adapter « sa nature à la société existante » et rapprocher « cette existence de l'idéal ». Outre Todorov, c'est une voie qui a déjà été explorée par Kant et, plus près de nous, par Ernst Cassirer et Jean Starobinski⁵.

Émile ou « la formation de l'homme idéal »

C'est dire qu'avec l'*Émile*, l'éducation prend un tout autre aspect, non seulement dans sa finalité mais également dans sa méthode. L'édition qu'en présente aujourd'hui Tanguy L'Aminot, François et Pierre Richard doit être saluée à plus d'un titre. Loin d'être un fourre-tout commode, capharnaüm d'idées disparates ou, comme le disait Rousseau lui-même, des « rêveries d'un visionnaire » formant « un recueil de réflexions et d'observations, sans ordre

-
1. « Je vois le bien et je l'approuve, mais je fais le mal. » Ces paroles prononcées par Médée dans les *Métamorphoses*, peignent l'homme à qui son intelligence droite montre le chemin du devoir et de la vérité, mais que sa faiblesse et l'appât du plaisir entraînent néanmoins vers le mal. Chez les moralistes, ces mots d'Ovide étaient utilisés en référence pour combattre l'intellectualisme de l'éthique socratique (« si je connais la vertu, je suis aussitôt vertueux »).
 2. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 59.
 3. Jean-Jacques Rousseau, « Fragments politiques », in *Œuvres*, Gallimard, (« La Pléiade »), t. III, p. 510.
 4. Tzvetan Todorov, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Hachette, 1985, p. 74.
 5. Cf. Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (1932), trad. française Hachette, 1987 et Jean Starobinski, *op. cit.*

et presque sans suites », l'*Émile* est un des sommets de l'œuvre du philosophe de Genève : ce n'est pas seulement un traité d'éducation, c'est, dit L'Aminot, « l'aboutissement de la réflexion philosophique de Rousseau » (p. xviii). L'œuvre en soi mérite donc d'être à nouveau publiée, d'autant plus que l'appareil critique qui accompagne cette réédition est admirable. La longue (77 pages) et lumineuse introduction de L'Aminot nous plonge avec délice dans l'univers du texte et du contexte (« Composition et publication », « Les principaux aspects de l'œuvre », « Le rayonnement »), alors que les notes de F. et P. Richard qui accompagnent l'établissement du texte témoignent d'une fine érudition, bien que parfois on puisse s'interroger sur la pertinence de certains commentaires ou références. Le tout est complété par une bibliographie, un tableau chronologique de la vie et des principaux écrits de Rousseau, un index général analytique et des illustrations judicieusement choisies.

Nous le disions plus tôt, pendant au moins un siècle et demi les spécialistes ont pris l'habitude de présenter l'*Émile* comme une prolifération d'idées et de digressions parfois déplacées, souvent superflues. Un des mérites de l'introduction est de nous montrer que la structure et la disposition générale de l'ouvrage sont rigoureuses et se distinguent avec netteté. Rappelons-en brièvement la composition. L'*Émile* est divisé en cinq livres qui correspondent « bien plus aux différents stades naturels de l'enfance et de l'adolescence qu'à un âge chronologique » (p. xvi). Le livre I s'ouvre sur une introduction qui trace les grandes lignes de son projet pédagogique : il s'agit avant tout de former un homme et non un sujet dépendant. L'Aminot souligne à juste titre que « ce dessein va à l'encontre de l'éducation classique qui considère l'enfant en fonction de ce qu'il deviendra plus tard » (p. xxxviii). Rousseau part de cette constatation liminaire : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme » (p. 5). Rousseau, comme bon nombre de philosophes des Lumières du reste, ne cesse de débâter sur la piètre qualité de l'éducation. Il faut par conséquent envisager autre chose. Le philosophe pédagogue met alors en place les conditions de cette nouvelle éducation : Émile, orphelin et sans souci financier, sera pendant les vingt-cinq premières années de sa vie attaché à un seul gouverneur, bien distinct du précepteur traditionnel. Le livre I se termine sur l'éducation du nourrisson en s'inspirant des ouvrages de puériculture de son temps : « Je le répète, l'éducation de l'homme commence à sa naissance ; avant de parler, avant que d'entendre, il s'instruit déjà », dit Rousseau (p. 41).

Le second livre parcourt « l'âge de la nature », de 2 à 12 ans. C'est une période particulièrement importante de l'enfant puisque celui-ci devient un être moral : « Cet âge doit être celui de l'insouciance et du bonheur qui n'existent que dans la liberté, le jeu et la découverte émerveillée du monde » (p. xl). En ce sens, la lecture et l'apprentissage des leçons sont supprimés « au profit de l'activité physique qui développe et fortifie l'individu et affine ses sensations ». Point de discours, mais des faits, des promenades, des amusements qui permettent à Émile de connaître le monde. C'est ce que Rousseau appelle l'éducation négative : l'homme est naturellement bon, il faut donc le protéger « en veillant à ses relations ». Rousseau souhaite ainsi montrer que le bonheur consiste avant tout à favoriser la diminution des désirs (désirs qui inévitablement induisent l'anxiété, l'angoisse et la dépendance) en fonction des « facultés

propres à les réaliser ». C'est dans ce but que le gouverneur enseignera également les rudiments et les maximes générales de l'éducation de la sensibilité, de l'éducation morale, intellectuelle et sensorielle. « Rousseau, dit L'Aminot, est le premier à donner une telle importance à cette période de l'enfance, à reconnaître qu'il s'agit d'une époque privilégiée de l'existence qui doit être respectée par l'adulte et vécue pleinement par l'enfant » (p. xii). À la fin du livre II, Émile est parvenu à la maturité de l'enfance et il n'a rien perdu de ce que la nature lui avait donné : « En acquérant toute la raison de son âge, il a été heureux et libre autant que sa constitution lui permettait de l'être » (p. 180).

Émile a alors 12 ans. À cette étape, l'éducation change considérablement de méthode. C'est cet « âge paisible de l'intelligence » (12-15 ans) qui est le propos du livre III : « Les forces de l'enfant sont alors supérieures à ses besoins et à l'activité du corps succède désormais celle de l'esprit » (p. xii). L'éducation intellectuelle se poursuit plus systématiquement : Émile apprend les principes de nécessité et d'utilité et il s'initie à l'astronomie, notamment en construisant lui-même ses instruments. Foin des vains discours, cette éducation doit, encore une fois, être toute en expérience. Le seul livre d'Émile : *Robinson Crusoé*. C'est le moyen que Rousseau choisit pour amener son élève à développer quelques notions de l'homme, des relations sociales et à pratiquer les travaux manuels, à la fois par curiosité, « pour vaincre les préjugés qui s'attachent à sa situation sociale, et pour se suffire à lui-même en quelque occasion de la vie » (p. xiii). Le savoir n'est pas imposé à l'enfant : il doit lui-même faire la « démarche intellectuelle qui lui permette de s'approprier ce qu'il découvre » (p. xiii) : « Émile a peu de connaissances, dit Rousseau, mais celles qu'il a sont véritablement siennes » (p. 243).

L'adolescence d'Émile est sans aucun doute la période la plus ingrate pour son gouverneur : c'est « l'âge de raison et des passions ». Entre 15 et 20 ans, l'élève reçoit son éducation morale et religieuse afin de pouvoir refréner ses passions et mettre à profit ses premières notions de vertu. Contrairement aux autres enfants de son âge, à 15 ans Émile ignore toute notion du dogme chrétien. En effet, Rousseau pense qu'avant cet âge l'enfant est incapable de concevoir ce monde et celui de Dieu. Tel est le but de la « Profession de foi du vicaire savoyard » insérée dans ce quatrième livre et divisée en deux parties : le discours sur la religion naturelle et la critique des religions révélées¹. À vingt ans Émile est en âge de raisonner et il quitte le monde de l'enfance pour entrer

1. Selon Cassirer, il ne s'agit nullement d'une articulation simplement « littéraire », comme on l'a maintes fois affirmé. Au contraire, la « Profession de foi du vicaire savoyard » « est commandée par le plan d'ensemble de l'ouvrage » (Ernst Cassirer, *op.cit.*, p. 110). Dans la première partie de l'ouvrage, Émile « ne connaît le monde que dans la mesure où, pas à pas, il l'intègre et le conquiert [...]. C'est d'un tel contact immédiat avec les objets que Rousseau entend voir naître une connaissance du monde physique » (p. 111). C'est, ajoute Cassirer, exactement la même exigence qui vaut, ici, pour l'expérience sensible, et dans la « Profession de foi du vicaire savoyard », pour l'expérience « spirituelle » (p. 112). C'est en quelque sorte le principe d'autonomie que Rousseau a toujours privilégié : « C'est sur lui que doit nécessairement se fonder toute vraie conviction éthique et religieuse ; tout "enseignement" moral, toute "doctrine" religieuse restent inefficaces et stériles faute de ne tenir dès le début qu'à cette unique finalité : reconnaissance et connaissance de soi » (p. 112).

dans celui de l'adulte : « Il doit se préparer à sa vie d'homme, mais il ne doit pas renoncer pour cela au bénéfice de tout ce qu'il a vécu précédemment » (p. xlv). Vient alors le temps pour Émile de songer au mariage, dernière étape de la tâche du gouverneur.

Au livre V, Rousseau, dans un style résolument romanesque, donne une compagne à Émile. Dans un long préambule, « Sophie ou la femme », Rousseau développe ses idées sur les ressemblances et les différences des deux sexes, et sur l'éducation de Sophie : « Il conte avec beaucoup de sensibilité les premiers échanges entre les deux jeunes gens, mais n'oublie pas le dessein pédagogique de son livre. Il montre ainsi qu'Émile sait rester maître de lui et qu'il n'est pas soumis à ses sentiments au point d'oublier ceux que la vie exige de lui » (p. xlv). Le gouverneur va donc mettre Émile à rude épreuve : il devra quitter Sophie pour un long voyage de deux années à travers l'Europe. Le but de ce voyage est d'instruire Émile des mœurs et des gouvernements des pays qu'il visite et Rousseau profite de l'occasion pour placer un résumé des thèses du *Contrat social*. Le livre se termine sur le mariage et la naissance d'un fils.

L'importance de l'*Émile* dans l'œuvre de Rousseau

Dans son analyse du contenu, L'Aminot nous fait bien saisir l'unité de l'*Émile*. En revanche l'unité de l'œuvre est moins bien perçue. Un bref rappel de cette cohérence à la lumière des travaux de Kant, de Cassirer et de Todorov (dont les références ne se trouvent d'ailleurs pas dans la bibliographie) n'aurait pas été superflu, même si cela n'était sans doute pas le propos de L'Aminot. C'est ce bref rappel que nous proposons maintenant. L'œuvre de Rousseau est basée sur un principe fondamental que nous avons déjà signalé : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. » C'est dire toute l'acuité de la rupture entre nature et société. Or, dans l'*Émile*, Rousseau remédie à cette situation en proposant une méthode de réconciliation qu'il appelle l'éducation domestique. Celle-ci est destinée à améliorer l'individu, mais elle vise aussi à le préparer à l'inéluctable vie en société. Rousseau ne cherche pas à revenir à l'état de nature, il a affirmé à maintes reprises qu'il était par trop impossible de rétrograder.

L'éducation d'Émile sera donc divisée en deux grandes phases qui correspondent, d'une part, à l'état de nature et d'autre part à l'état de société. Dans la première phase, qui va de la naissance jusqu'à « l'âge de raison » (ce que Rousseau appelle l'éducation négative), Émile recevra un apprentissage dont le but est de développer l'homme naturel qui est en lui : être isolé, Émile assure la croissance de ses capacités physiques car il n'est pas assez mûr pour faire appel à la raison et à la conscience morale. Il ne connaît alors que les relations aux choses. Dans la seconde phase, de quinze ans jusqu'à la mort, Émile devra s'adapter à la vie en société, c'est-à-dire à la vie avec les autres êtres humains. Grâce à l'éducation morale et religieuse qu'il reçoit, il connaîtra les relations aux hommes. Dans l'optique de Rousseau, cette seconde phase est nécessairement la plus importante. Voyez ce qu'en dit Todorov :

L'action doit satisfaire maintenant à des critères transcendants, communs à tous les êtres ; c'est l'apprentissage du bien et du mal, donc de la morale, qui ne peut se faire que dans le contexte des relations interhumaines. S'il y a un point de doctrine sur lequel Rousseau n'a jamais varié, c'est bien celui-là : dans l'état de nature, faute de communication entre les

hommes, on ne saurait distinguer entre vertu et vice ; le sentiment de justice y est donc inconnu, et la morale absente. Du coup, l'homme n'y est pas encore tout à fait homme¹.

On perçoit toute l'importance que représente la « Profession de foi du vicaire savoyard » dans l'apprentissage de l'élève et ce n'est pas un hasard si Rousseau l'a intégrée dans *l'Émile*. Ce n'est qu'en devenant sociable que l'homme devient un être moral, car ce n'est qu'en société qu'existent la vertu et la morale :

Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés relatifs à son espèce ; car à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher. Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience (p. 354).

En se formant aux relations sociales grâce à sa faculté de raisonner, l'homme découvre alors, dit Rousseau, « les notions du bien et du mal qui le constituent véritablement homme et partie intégrante de son espèce ». Pour le philosophe, la forme la plus profonde d'expérience personnelle est, par conséquent, l'expérience de la conscience morale². Dès lors, nous pouvons admettre que Rousseau pense en fonction de ce que peut être la société. Son traité d'éducation vise évidemment à faire de l'élève un citoyen, non de la société actuelle mais de la société future, « un citoyen du type de ceux qui sont à venir », pour reprendre l'expression de Cassirer. En effet, la société actuelle ne peut permettre cette réconciliation entre nature et société : comment l'homme peut-il développer en toute plénitude sa conscience et sa volonté morale s'il est constamment soumis aux mœurs, aux usages, aux jugements et aux préjugés de la société actuelle ? Du reste, il est vrai qu'il faut d'abord former un homme nouveau, avant de fonder une société nouvelle. Il faut créer beaucoup d'Émile pour ouvrir la voie à ce nouveau « contrat social ».

Résumons-nous. Le *Discours sur les sciences et les arts* et le *Discours sur les origines et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* avaient pour propos l'état de nature et la rupture entre nature et société. *L'Émile* introduit une nouvelle voie qui réalise la réconciliation, réconciliation qui trouvera son achèvement dans cette nouvelle société que propose Rousseau dans le *Contrat social*. C'est l'individu moral qui permet la réconciliation de l'homme de la nature et de l'homme vivant en société. C'est ainsi que Kant a lu et interprété *L'Émile* ; dans le sens d'une profonde unité de l'œuvre. Ce qui lui faisait d'ailleurs dire que Rousseau est le Newton du monde moral et ce qui autorisait Cassirer à affirmer « que cette interprétation est la seule qui préserve l'unité interne de l'œuvre de Rousseau en réinscrivant *L'Émile*, sans rupture ni contradiction, dans l'ensemble de cette œuvre »³. Bien que Rousseau n'ait jamais exprimé cette idée en soi, n'est-il pas permis de croire que l'unité de l'œuvre de Rousseau garde toute sa

1. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 82.

2. Cf. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 110.

3. *Ibid.*, p. 121.

séduction, tout son sens, dans la mesure où elle nous permet de mieux comprendre la pensée du philosophe de Genève ?

Département d'histoire

Université du Québec à Montréal



Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1989, 312 pages.

Claude Piché

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027219ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027219ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Piché, C. (1993). Compte rendu de [Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1989, 312 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 222–224.
<https://doi.org/10.7202/027219ar>

Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1989, 312 pages.

par Claude Piché

Jean-Luc Marion se montre préoccupé dans cet ouvrage par la question de l'avenir de la phénoménologie. Il s'agit de savoir si la phénoménologie, par-delà ses réalisations effectives depuis ses tout débuts recèle encore un potentiel inexploité, qui demeure toutefois conforme à son essence. L'auteur voit dans l'approche phénoménologique non pas tant une tentative de réhabilitation, voire d'extension du champ de l'intuition, que l'affirmation d'une primauté accordée à la « donation du phénomène » (p. 53). Aussi la thèse du livre s'indique-t-elle d'emblée dans le titre : si la phénoménologie se caractérise par l'attention portée au surgissement du phénomène, l'ampleur et l'originalité de ce qui se donne seront directement proportionnelles à la radicalité de la réduction qui lui prépare la voie.

Pour développer cette thèse, l'auteur prend pour interlocuteurs privilégiés deux penseurs qui ont dégagé de la manière la plus vigoureuse le domaine de la phénoménologie : Husserl et Heidegger. La radicalité de l'attitude phénoménologique se traduit, selon la formule classique, par l'injonction à retourner aux choses elles-mêmes. Chez Husserl, la libération du regard rendue nécessaire par cette injonction prend la forme d'une *réduction phénoménologique transcendante* qui fait apparaître l'ensemble des phénomènes comme autant d'objets pour la conscience. Non seulement Heidegger est-il quant à lui amené à stigmatiser un tel primat de l'interprétation objectivante de l'étant, mais à l'issue d'une *réduction existentielle* (puisqu'en vertu des *Grundprobleme der Phänomenologie* il y a bel et bien « réduction » chez Heidegger), il radicalise l'entreprise phénoménologique au point de faire de l'être le phénomène par excellence. À la faveur d'une *réduction à et de l'appel* (p. 304), l'auteur interviendra en fin de parcours pour remettre en question cette phénoménalité de l'être, et du même coup la conception heideggérienne de la destination foncièrement ontologique de la phénoménologie. Grâce à cette ultime réduction, la phénoménologie est susceptible de s'ouvrir à un champ de donation beaucoup plus large encore qu'insoupçonné — mieux : inouï.

Réduction et donation consiste pour l'essentiel en une discussion de textes de Husserl et de Heidegger qui présentent ici un intérêt stratégique. Le lecteur saura sans doute apprécier la qualité et la perspicacité du travail exégétique qui lui est offert. L'auteur sait faire un usage judicieux du corpus intégral de chacun des deux auteurs, sans négliger en outre les leçons de Heidegger publiées récemment dans la *Gesamtausgabe*. De même, les références à une importante littérature secondaire demeurent instructives et se font souvent critiques. L'ensemble de la démarche est subdivisé en six chapitres : I. La percée et l'élargissement ; II. L'étant et le phénomène ; III. L'ego et le Dasein ; IV. Question de l'être ou différence ontologique ; V. L'être et la région, et VI. Le rien et la revendication.

Parmi les nombreux enjeux soulevés, il convient sans doute d'attirer l'attention sur les chapitres IV et VI qui jouent un rôle de première importance pour la mise en place de la contribution propre de l'auteur. Celui-ci établit en toute évidence, et à l'encontre de l'opinion généralement reçue (p. 174), que *Sein und Zeit* (SZ) comporte déjà des occurrences de l'expression « différence ontologique » sans que l'on ait à attendre, du moins en ce qui a trait aux textes publiés, les écrits de 1928-1929 (p. 169), notamment « *Vom Wesen des Grundes* ». Toutefois, et voilà qui est digne d'intérêt, la teneur de cette expression dans SZ s'écarte de manière significative de celle des textes ultérieurs, qui deviendra son acception « canonique » (p. 181) : la différence clairement affirmée entre être et étant. En effet, dans SZ l'expression marque non pas la différence entre l'être et l'étant, mais plutôt entre deux genres d'étants : le *Dasein* d'une part, et les autres étants qui n'ont pas le privilège de se questionner quant à leur être, d'autre part.

Cette variation sémantique repérée entre SZ et les textes ultérieurs doit être interprétée selon l'auteur comme l'indice d'un déplacement théorique, lui-même issu d'une difficulté interne à SZ. Si en 1927 il s'agit de porter l'être à la phénoménalité, cette opération commande un détour par le Dasein, par l'étant donc qui pose la question de l'être. Or l'auteur interprète l'inachèvement de SZ, et plus précisément la perplexité dont fait montre Heidegger dans ce finale qu'est le paragraphe 83 (p. 207), comme l'échec d'une phénoménologie ontologique dans laquelle vient s'interposer le Dasein à titre de médiation indispensable.

C'est en ce sens que l'expression « différence ontologique », telle qu'usitée après SZ, ne fera plus désormais référence qu'au face à face de l'être et de l'étant, sans prendre appui sur la question du sens de l'être ancrée dans une Analytique existentielle. D'où la valeur symptomatique de la conférence de 1929 « *Was ist Metaphysik ?* », qui tout comme SZ fait référence à l'angoisse, mais cette fois pour tenter un accès au phénomène de l'être sans l'entremise de l'être-au-monde existentiel. Le chapitre VI présente une interprétation minutieuse de la conférence, de même que de sa « Postface » (1943) et de son « Introduction » (1949) qui constituent autant de relectures visant à confirmer avec toujours plus de force la présence latente, dans le texte original de la conférence, de la différence ontologique. Au terme de sa démarche, l'auteur, loin de se laisser convaincre du bien-fondé de l'accessibilité du phénomène d'être par la voie de l'angoisse et du rien, saisit un motif de la « Postface » qu'il propose d'exploiter pour sa structure formelle : l'« *Anspruch des Seins* ». Peut-être la

voix de l'« être » n'est-elle pas le phénomène par excellence. Peut-être la donation qui revêt la forme de l'appel se situe-t-elle au-delà ou en deçà de l'être. Une chose est certaine à ses yeux : cette donation *sui generis* demeure indisponible pour une subjectivité transcendante autarcique et inconditionnée (Husserl), ainsi que pour un Dasein qui s'approprie lui-même dans la résolution anticipatrice (Heidegger). Elle fait appel à l'homme à titre d'« interloqué », ouvert à une revendication qui le surprend et le comprend.

Ce chapitre VI débouche sur la réévaluation de certains éléments qui, comme par exemple l'ennui et l'*Anspruch*, sont repris de Heidegger pour être dirigés cette fois contre lui. Ils conservent ici une allure encore programmatique, en sorte que l'auteur, dans ce livre, aura surtout insisté sur l'enracinement historique de son projet de renouvellement de la phénoménologie, laquelle est désormais susceptible d'adopter de nouveaux accents.

Département de philosophie
Université de Montréal

Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Éditions Pierre Belfond, (Coll. « Les Dossiers Belfond »), 1991, 435 pages.

Sylvain Pinard

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027220ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027220ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Pinard, S. (1993). Compte rendu de [Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Éditions Pierre Belfond, (Coll. « Les Dossiers Belfond »), 1991, 435 pages.] *Philosophiques*, 20 (1), 224–228. <https://doi.org/10.7202/027220ar>

Marcel Hénaff, **Claude Lévi-Strauss**, Paris, Éditions Pierre Belfond, (Coll. « Les Dossiers Belfond »), 1991, 435 pages.

par Sylvain Pinard

De tout temps, Claude Lévi-Strauss s'est défendu de faire œuvre de philosophie. Il a certes proposé moult développements de type philosophique, élaborant des concepts utiles à son approche structuraliste ou répondant directement à des philosophes comme Sartre, Ricœur ou Freud. Jamais pourtant Lévi-Strauss n'a tenté de systématiser toute son entreprise scientifique ou de faire la généalogie des concepts qu'il a utilisés, se repliant plutôt sur un instrumentalisme inspiré de la phonologie qui prône une *méthode* d'analyse structuraliste. Néanmoins, comme Lévi-Strauss a débordé le strict dialogue avec les tenants des disciplines connexes à l'anthropologie pour s'adresser aux philosophes, le *Claude Lévi-Strauss* de Marcel Hénaff est d'un intérêt indéniable pour ces derniers. En refusant la spéculation philosophique, le structuralisme devient de fait une expérience de l'altérité.

En effet, au fil des données empiriques, Lévi-Strauss a dû admettre l'hypothèse d'un « esprit humain » universel, défini de manière inductive et assurant une communication transculturelle ; il a aussi posé l'hypothèse d'un « inconscient », ou encore celle d'une « pensée symbolique », autant de concepts qui appellent une certaine explicitation. Marcel Hénaff nous propose un « exposé critique » de la pensée lévi-straussienne que nous pourrions qualifier de conciliant et il s'applique, au cours de l'exposition généalogique de

l'œuvre, à en résoudre les obscurités et les contresens. Manifestement, M. Hénaff a lu Lévi-Strauss, ce que peu de gens peuvent revendiquer : il déploie avec brio les thèmes anthropologiques familiers de dépaysement de l'ethnologue (accueillir, penser l'Autre), d'interdiction de l'inceste, de principe de réciprocité (*vs* l'échangisme marxiste), de structures de parenté, des mythes, du totémisme, des rites, de l'art et de l'histoire, tout cela à la lumière des hypothèses conceptuelles mentionnées ci-haut. Ce faisant, M. Hénaff pointe les limites du structuralisme lévi-straussien. Nous avons alors sous les yeux un exposé éclairant, révélateur même, où le plus grand ethnologue français est abondamment et pertinemment cité. Le livre reste ainsi abordable tant aux non-initiés au structuralisme qu'aux initiés à la recherche d'un regard rafraîchissant sur les thèses souvent mal comprises que Lévi-Strauss a défendues contre les penseurs de son temps. Cependant, on peut regretter que l'auteur ne nomme pas assez les interlocuteurs en dialogue avec Lévi-Strauss, auxquels, au long de ses interprétations, il répond implicitement de façon si méticuleuse.

Plus spécifiquement, des dix chapitres de la première partie, cinq nous semblent susceptibles d'intéresser davantage le chercheur en philosophie. Le chapitre IV, intitulé « Catégories inconscientes et universalité de l'esprit », présente « le cœur de la position philosophique de Lévi-Strauss », à savoir « l'hypothèse d'un répertoire de possibilités inconscientes, existant en nombre fini et dont l'actualisation dans l'événement est fonction d'un critère de compatibilité réciproque » (p. 118). Hénaff explique que nous devons tirer le structuralisme de Lévi-Strauss vers un leibnizianisme sans entendement divin plutôt que vers un kantisme sans sujet transcendantal, tel que Ricœur le soutenait. En effet, loin d'être issu d'une déduction transcendantale, ce répertoire de possibilités inconscientes est établi à partir d'un strict programme d'observations. L'esprit humain agit le plus souvent inconsciemment mais c'est un inconscient sans contenu, sorte de forme vide qui organise, qui impose des lois de structure. Cet esprit agit soit par dispositif symbolique au sein des cultures sauvages, soit de façon explicite par l'entremise de la science occidentale. Par conséquent, Lévi-Strauss a le mérite d'avoir attribuer le même statut symbolique aux schèmes composant la société, c'est-à-dire les schèmes cosmologiques, logiques, scientifiques, moraux, esthétiques, sociologiques, technologiques, économiques, sensoriels, météorologiques et astronomiques. Quant à savoir pourquoi l'esprit s'éprouve ainsi dans les mythes où, de façon privilégiée, ces divers schèmes s'entr'expriment (p. 198), Lévi-Strauss se refuse de spéculer et s'arrête à la formule de constat « tout se passe comme si » (p. 177). Plus qu'à un finalisme ou à un fonctionnalisme, c'est donc à un constat empirique d'une certaine contrainte interne que nous avons affaire (p. 181).

« La pensée symbolique » (chapitre V) continue de développer la « psychologie » (au sens classique) cognitiviste de Lévi-Strauss en mettant en scène quatre problèmes particuliers, tels : a) la propriété inductive du symbolisme et le passage de l'individuel au collectif ; b) le symbolisme comme culture ; c) le symbolisme comme système débouchant sur une socio-logique ; d) les rapports entre symbolisme, codes et science. Le symbolisme s'avère un concept essentiel pour cerner la pensée de Lévi-Strauss, « non seulement pour comprendre les données anthropologiques mais aussi parce qu'il engage toute une perspective sur la nature du social, d'une part, et sur l'universalité des caté-

gories logiques, d'autre part, autrement dit, sur la nature de l'esprit humain » (p. 129). De la propriété inductive du symbolisme de ses premiers écrits, nous observons le passage à une assimilation de plus en plus intime des manifestations culturelles et symboliques ; ce faisant, l'explication de Lévi-Strauss se démarque des positions naturalistes utilitaristes et fonctionnalistes pour leur opposer une « théorie symbolique de la société » (p. 135).

Dès qu'il y a société humaine, dès qu'une expérience subjective est faite, elles s'inscrivent dans la médiation symbolique qui est performance (rite, parure), dispositif opératoire inscrit au sein du social. Le symbolisme a le statut paradoxal d'être de la culture qu'il institue par convention tout en étant, par sa factualité, de l'universalité de la nature. Le symbolisme fait système, il ordonne à partir des éléments sensibles ; il s'avère un dispositif dont l'intelligibilité dépend du caractère différentiel et oppositionnel des éléments en jeu, c'est-à-dire de l'identification non pas des ressemblances mais des invariants. Ce repérage des invariants, thème cher à l'anthropologie structurale, nous incline à appeler « langage » les systèmes de parenté, de rituels, de mythes. En conférant au signifié inconnu une signification indéterminée, la pensée symbolique se démarque de la science par l'usage d'un « signifiant flottant » (p. 144), un signifiant qui peut faire flèche de tout bois et qui renvoie à cette sorte de « bricolage » intellectuel typique de la culture sauvage (p. 155).

Le chapitre VIII, « La leçon de l'œuvre d'art », intéressera surtout les chercheurs en esthétique par la présentation synthétique des rapports entre structuralisme et arts visuels modernes et contemporains. En particulier, nous voyons expliciter certaines attaques contre l'impressionnisme et le cubisme, signes d'excès de culture de la modernité. Lévi-Strauss soutient que la fonction de l'art est cognitive en manifestant les propriétés de l'objet, ce qui confère à l'œuvre une certaine objectivité. L'opposition clé pour comprendre l'art de façon critique s'avère être celle entre signifier et représenter, opposition qui renvoie selon Hénaff à deux sens différents de la mimésis : signifier, le premier sens de *mimésis*, se réfère à une production au sens aristotélicien, alors que représenter, c'est-à-dire imiter, figurer, relève plutôt de l'idéalisme de Platon (p. 207). Quoi qu'il en soit, nous reconnaissons le leibnizianisme que l'« on va [...] retrouver dans ce rapport d'entr'expression de l'art et de la société » (p. 209), rapport qui, à défaut de n'être ni dans l'impressionnisme ni dans le cubisme, entraîne la condamnation de ces derniers courants artistiques.

Le délicat problème des limites de l'explication historique fait l'objet du chapitre IX, « Le temps des sociétés et la question de l'histoire ». Les articulations entre histoire et système, structure et événement, sociétés du « refus de l'histoire » et sociétés « historiques », permettent de définir les éléments d'une « histoire structurale ». Cette dernière épithète semble paradoxale considérant les traditionnels reproches d'oblitération du diachronique adressés au structuralisme. Mais comme la méthode structurale se penche justement sur des objets où le diachronique est minimal, ces reproches s'évanouissent, d'autant plus que cette méthode collige précieusement ce qui subsiste de diachronique dans ces sociétés sauvages sans écriture. Il faut donc tenir compte des bribes du diachronique, mais pour vérifier les lois de structure mises à jour dans le synchronique :

Pourtant le structuraliste [...] prétend atteindre une universalité, et si Lévi-Strauss ne parle pas de nature humaine, il ne cesse de se référer à un *esprit* humain dont les lois seraient constantes dans l'espace et dans le temps. Mais précisément cette universalité ne porte ni sur des besoins ni sur des contenus (p. 229).

De cette manière, le structuralisme disqualifie ou dépasse les systèmes théoriques d'Éliade, de Jung et de Freud en recherchant non pas des formes substantivées mais des catégories, des principes, des structures. Du même coup, l'idéologie historiciste d'autolégitimation de la culture occidentale s'en trouve d'autant minée car, de toute façon,

[...] la possibilité même de l'histoire [dans la société sauvage] est sans cesse interceptée par le système. Tout ce qui arrive est immédiatement codé dans le dispositif spatial des homologues nature/culture. En ce sens l'histoire n'a pas lieu. La structure annule d'avance l'événement (p. 237).

Par contre, le structuralisme ne peut déterminer pourquoi telle valeur est en vigueur à tel endroit et récusée à tel autre.

Dans le chapitre offert en conclusion à la première partie, « Remarques pour conclure : la question morale », Hénaff présente les prolégomènes lévi-straussiens d'une éthique du vivant qui englobe l'humanisme étroit défendu par la Charte des droits et libertés de l'homme. Cette éthique du vivant, promue au rang d'impératif catégorique, dénonce l'exclusion des autres espèces vivantes du statut moral réservé uniquement à l'homme. En ce sens, il nous semble que l'épithète de « naturalisme » que Tzvetan Todorov (*Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 89) appose aux positions éthiques de Lévi-Strauss convienne mieux que celle d'humanisme. D'autre part, Lévi-Strauss rejoint les humanistes français en s'élevant contre la destruction des cultures sauvages, et il valorise, il réhabilite ces dernières en montrant qu'au fond, elles ne diffèrent pas de la nôtre, malgré les apparences : trop souvent, nous sommes victimes des préjugés évolutionniste et continuiste et d'ethnocentrisme (p. 40). Les cultures sauvages ne savent peut-être pas qu'elles pensent, comme disait Ricœur, mais, ajouterait Lévi-Strauss, néanmoins elles pensent (p. 169). C'est pour cette raison qu'on doit préférer l'épithète « sauvage » à celle de « primitif » pour désigner ces sociétés autres. La même humanité, la même moralité caractérisent tant les Occidentaux que les Sauvages, car c'est le même esprit humain qui se joue par les mécanismes symboliques. Cette dimension morale de la pensée lévi-straussienne a souvent échappé à ses détracteurs :

Le travail de réflexion, produit à la rencontre de plusieurs sociétés, en faisant varier les perspectives, donne un accès pragmatique à une universalité qui n'a rien d'idéal, mais qui aboutit à déterminer de manière plausible le mode de vie qui peut convenir au mieux à l'espèce humaine (p. 37).

Ce mode de vie, ce nouvel humanisme tendant à un universalisme, Lévi-Strauss l'institue pourtant au niveau de la *différence* à reconnaître entre groupes humains et même à maintenir, face à l'universalisme abstrait des droits de l'homme qui le détterritorialise, le coupe de sa culture. Au danger d'un relativisme culturel absolu, Hénaff met en relief que Lévi-Strauss lui a opposé le principe d'une coalition nécessaire des cultures : « c'est leur fécondation réciproque qui les rend aptes à se développer et à survivre » (p. 251) ; mais il s'agit surtout d'établir la bonne distance entre les cultures pour qu'elles coexistent sans être assimilées. Cette menace d'homogénéisation des cultures n'est

cependant, comme Todorov le relève (*op.cit.*, p. 92), jamais prouvée, et la disparition des sociétés sauvages dépendrait peut-être plus de l'urbanisation que des chocs culturels.

A cette première partie s'adjoint un riche « Parcours de l'œuvre » qui présente des compte rendus de vingt-six écrits majeurs de Lévi-Strauss. Le chercheur se félicitera d'y trouver entre autres le détail et la mise en contexte des références et citations parsemant le texte qui précède, tout comme il aimera parcourir le cas échéant la « Chronologie » et la « Bibliographie » très fournies qui complètent le volume.

Département de philosophie
Collège André-Grasset

Philosophiques

philosophiques

Allen Buchanan, *Secession : The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991.

Daniel M. Weinstock

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027221ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027221ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Weinstock, D. M. (1993). Compte rendu de [Allen Buchanan, *Secession : The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991.] *Philosophiques*, 20 (1), 228–231.
<https://doi.org/10.7202/027221ar>

Allen Buchanan, *Secession : The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*,
Boulder, Westview Press, 1991.

par Daniel M. Weinstock

Ce livre, écrit par l'un des plus importants praticiens américains de l'éthique appliquée, passionnera immanquablement les philosophes québécois soucieux de réfléchir de manière cohérente aux graves questions morales et juridiques auxquelles le Québec aura à faire face dans les années à venir. Comme Buchanan le constate, le problème de la sécession n'a jamais été traité de manière systématique par la philosophie politique contemporaine, et ce, malgré son importance dans l'actualité internationale. Son livre tombe donc réellement à point.

La grande originalité du livre de Buchanan est qu'il cherche à rendre compte de l'existence d'un droit collectif à la sécession à partir des ressources conceptuelles du libéralisme philosophique contemporain. Le libéralisme a toujours été hostile à l'idée qu'il puisse exister un droit dont le bénéficiaire n'était pas l'individu, la notion de « droit » ayant dans l'économie conceptuelle libérale le rôle de *protéger* l'individu de la tyrannie que peuvent parfois exercer les collectivités. La tradition libérale a de plus ignoré le problème de la sécession, puisque les solutions qu'elle propose aux problèmes de l'organisation politique de la société se veulent *universelles*, et vont donc à l'encontre du particularisme qui semble sous-tendre tout mouvement séparatiste. Selon Buchanan, la notion de droit individuel existe pour protéger les intérêts dominants des individus ; or, l'individu a un intérêt dominant à ce que les « biens » que lui assure son appartenance à un groupe humain concret soient protégés. En particulier – et ici Buchanan suit l'analyse du philosophe canadien Will Kymlicka –, la communauté fournit à chaque individu un contexte de valeurs dont il a besoin afin d'exercer de manière significative sa faculté de choix (p. 39). Il est donc possible de fournir une justification *individualiste* (et donc

irréprochable d'un point de vue libéral) de droits dont les bénéficiaires seraient des *communautés*.

Ayant établi l'importance pour la pensée libérale de reconnaître certains droits collectifs, la stratégie de Buchanan est simple : il examine dans un premier temps les arguments justifiant un droit à la sécession, et il recense, deuxièmement, les considérations morales qui semblent aller à l'encontre de la reconnaissance d'un tel droit. Finalement, il fournit brièvement certaines indications facilitant l'expression constitutionnelle du droit limité à la sécession que son analyse morale aura dégagé.

Quelles sont les considérations morales principales qui pourraient être invoquées par une communauté cherchant à se séparer de l'État dont elle fait partie ? Buchanan estime que nous avons intuitivement tendance à répondre de deux manières différentes à cette question, toutes les deux insatisfaisantes : premièrement, nous disons parfois que c'est en vertu du fait qu'elle a été la victime d'injustices passées aux mains de l'État dont elle cherche à se séparer qu'une communauté possède un droit à la sécession. Selon Buchanan, cette réponse est insatisfaisante, puisqu'elle demeure trop vague quant au *type* d'injustice dont il doit être question pour justifier la sécession ; et elle ignore le fait qu'il peut exister d'autres justifications de ce droit ne passant pas du tout par l'idée d'injustice (par exemple la volonté de préserver une culture dont l'existence est menacée). Deuxièmement, nous avons tendance à justifier la sécession en invoquant le droit à l'autodétermination des peuples. Selon Buchanan, cette intuition ne peut survivre à un examen philosophique soutenu : d'abord, la reconnaissance d'un tel droit n'implique pas nécessairement un droit à la souveraineté politique ; et ensuite, la notion d'autodétermination cache plus qu'elle ne révèle. Elle est en elle-même dénuée de signification réelle, et remplit d'habitude un rôle rhétorique ou émotif plutôt que substantiel. Le genre de considération morale que dissimule tout appel au droit à l'autodétermination ne peut être évalué que si les valeurs plus spécifiques et concrètes qui sont en jeu sont mises à jour. Selon Buchanan, « *the moral force of any particular specification of self-determination depends upon the more basic values that implementing it might serve in a particular context* » (p. 50).

Ayant écarté les réponses « intuitives » que nous avons tendance à offrir à la question de la justification de la sécession, Buchanan passe en revue une douzaine de justifications plus précises et concrètes. Les plus importantes selon Buchanan semblent être celles qui font appel à la volonté que manifeste un groupe d'échapper aux mesures distributives discriminatoires que lui impose l'État dont il cherche à se séparer ; à la volonté qu'il manifeste de préserver sa culture contre une menace d'assimilation ; et à la rectification de torts *territoriaux* (annexion, invasion) perpétrés à l'endroit du groupe réclamant sa souveraineté.

Les discussions que Buchanan consacre à l'élucidation de chacun de ces points sont toujours marquées par une impressionnante appréciation de la *complexité* des situations au sein desquelles les revendications souverainistes doivent être accommodées. Buchanan démontre que même les revendications faisant appel à l'injustice des mesures distributives discriminatoires ou à la préservation de la culture ne peuvent donner lieu à un droit à la sécession si elles ne sont pas accompagnées par un droit sur le territoire auquel elles se

rattachent. De plus, Buchanan insiste sur le fait que la possession par un groupe d'un droit complet à la sécession devra parfois être mitigée par la reconnaissance d'obligations morales envers l'État dont il cherche à se séparer. Cette appréciation des subtilités morales accompagnant le problème de la sécession est particulièrement évidente dans la discussion réservée par Buchanan à l'argument prosécessionniste faisant appel à la préservation de la culture. Buchanan estime qu'un tel appel ne peut réellement être à la base d'un droit à la sécession si le groupe en question ne peut montrer qu'aucune autre mesure politique ou légale ne pourrait garantir la préservation de sa culture, et s'il ne peut montrer que lui seul a un droit exclusif au territoire sur lequel il espère fonder un état souverain. En vertu de ces considérations, Buchanan manifeste un certain scepticisme quant à la justification morale du droit à la sécession réclamé par le Québec (p. 61-64).

Buchanan cite un nombre de considérations qui, en certaines circonstances, seraient en mesure d'invalidiser les revendications souverainistes d'un groupe, et même de justifier une opposition active à ses démarches. Dans des cas très limités, on pourrait résister à la sécession lorsque celle-ci aurait pour effet de nuire outrancièrement aux attentes légitimes des autres groupes membres de l'État d'origine ; il en irait de même lorsque la sécession aurait des conséquences morales désastreuses pour l'État d'origine. La pensée libérale justifierait également selon Buchanan une opposition à la sécession dans des cas où le groupe sécessionniste aurait l'intention de fonder un État ne reconnaissant pas les droits fondamentaux, et interdisant ainsi à ses membres futurs le privilège de jouir de tels droits.

Buchanan estime que la considération qui justifiera le plus souvent l'opposition à la sécession est lorsque celle-ci nécessiterait une saisie illégitime de territoire ou de ressources. Il se pourrait que l'État d'origine ait investi de manière significative dans l'infrastructure économique de la région cherchant à se séparer, auquel cas le droit à la sécession doit s'accompagner d'une obligation à compenser l'État pour ses investissements perdus. Dans le cas de territoires contestés, il se pourrait selon Buchanan qu'aucun droit à la sécession n'existe : afin d'avoir réellement droit à « son » territoire, le groupe sécessionniste doit démontrer que l'état d'origine n'est plus légitimement souverain sur ce territoire, et que le groupe, lui, l'est, ou tout au moins devrait l'être. Ces conditions seront assez faciles à satisfaire dans des cas où ce n'est qu'à cause d'une injustice passée que les sécessionnistes n'ont plus de droit souverain sur leur territoire, et que ce territoire leur appartenait précédemment de droit. Elles seront beaucoup plus difficiles à satisfaire dans des cas où l'histoire de l'acquisition des territoires en question est plus floue.

Buchanan conclut son livre en envisageant plusieurs scénarios possibles qui donneraient une expression constitutionnelle au droit limité à la sécession qu'il croit avoir dégagé jusque-là dans son livre. Toute formule constitutionnelle devra incarner à la fois une reconnaissance des considérations morales légitimes qui peuvent pousser un peuple à vouloir se séparer d'un État, et des limites qui doivent circonscrire ce droit. Il s'agira selon Buchanan de reconnaître constitutionnellement que tout peuple a le droit de se séparer, mais d'y imposer certains obstacles et conditions, aussi bien substantiels que de l'ordre de la procédure, l'intention étant d'en arriver à une adéquation aussi

forte que possible entre le droit moral à la sécession, et le droit tel que constitutionnellement exprimé.

J'espère que je n'ai plus à dire l'importance de ce livre. Il comble un manque sérieux dans la littérature philosophique d'allégeance libérale, et soulève un nombre important de questions que toute contribution ultérieure au problème de la sécession se devra d'adresser. Je me permets ici tout simplement deux réserves, ayant toutes deux trait à la discussion réservée par Buchanan au problème de la « préservation de la culture » comme motif de la sécession. Premièrement, quoique Buchanan reconnaisse qu'une société dont la culture est en réel danger de disparition devrait avoir le droit de constituer son propre État, il se pourrait que sa conception de la culture soit assez étroite. En traitant particulièrement du cas du Québec, Buchanan évoque un certain nombre de questions que nous pourrions nous poser afin d'obtenir des données « dures » (« *hard data* ») (p. 62) sur le niveau réel de danger auquel fait face une société. Or, celles-ci ont toutes trait à des questions d'ordre linguistique et artistique. Buchanan ne semble pas envisager la possibilité qu'une des manifestations principales de la culture d'un peuple est justement la manière dont il se gouverne.

Deuxièmement, Buchanan estime que, du point de vue de la pensée libérale, il est préférable que la fin de la préservation de la culture soit atteinte par des mesures légales et politiques en deçà de la sécession. Selon Buchanan, la sécession motivée par des considérations de préservation de culture voit la valeur principale d'un État souverain comme étant le fait qu'il leur permet de limiter les influences de cultures étrangères par le moyen du contrôle de ses frontières (p. 58). Puisque le même résultat peut être obtenu par des moyens législatifs n'exigeant pas la dissolution de l'État d'origine, Buchanan estime qu'il serait préférable de les atteindre par le truchement d'un État libéral multiculturel, parce que celui-ci serait davantage équipé pour parer les effets « illibéraux » qui pourraient découler des mesures politiques et légales nécessaires pour protéger des cultures minoritaires. Bien que je partage la préférence de Buchanan, je crois que ce dernier n'est pas suffisamment conscient de ce que cette préférence lui coûte. En fait, ce que Buchanan nous dit, c'est que lorsqu'il y a un conflit potentiel entre valeurs libérales et particularités communautaires, ce sont les valeurs libérales qui doivent l'emporter. Ne s'agit-il pas là d'une réadmission des prétentions universalisantes du libéralisme que Buchanan croyait devoir écarter pour pouvoir incorporer à la tradition libérale une reconnaissance de l'importance de la question de la sécession ?

Département de philosophie

Université de Montréal / Columbia University

Philosophiques

philosophiques

Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduit de l'anglais par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

Daniel M. Weinstock

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027222ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027222ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Weinstock, D. M. (1993). Compte rendu de [Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduit de l'anglais par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.] *Philosophiques*, 20 (1), 232–235.
<https://doi.org/10.7202/027222ar>

Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduit de l'anglais par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

par Daniel M. Weinstock

Comme son titre l'indique, ce livre du célèbre philosophe britannique Bernard Williams nous invite à remettre en question l'une des principales prétentions de la tradition philosophique occidentale, celle qui consiste à penser que la philosophie serait en mesure de rendre compte de manière théorique et systématique des divers phénomènes qui constituent le champ de l'expérience éthique. Selon Williams, la philosophie, conçue comme un exercice de réflexion et d'articulation à partir des données brutes que fournissent les pratiques éthiques préthéoriques, ou encore le langage moral, ne peut en principe qu'être d'une utilité limitée pour ce qui est « de savoir comment on doit vivre » (p. 1).

Disons d'emblée que ce livre constitue une contribution majeure, sainement subversive, au champ de l'éthique philosophique. Depuis sa publication en langue anglaise en 1985, son impact a été considérable ; nul ne peut espérer contribuer de manière significative aux débats philosophiques portant sur l'éthique sans s'adresser aux thèses de ce livre. Il est devenu, pour l'instant du moins, incontournable. Il serait vain d'espérer rendre justice en quelques pages à la richesse de l'argumentation que déploie Williams. Je tiens tout simplement dans ce qui suit à en évoquer les moments principaux, et à émettre certaines réserves à l'endroit de ses conclusions.

Dans un premier temps, Williams constate que le type de réponse que les philosophes occidentaux ont, pour la plupart, proposé à la question socratique visant à élucider les grands contours de ce que serait une « vie de bien » (*a good life*) ne constitue qu'une formulation particulière et limitée. La « moralité » – terme à l'aide duquel Williams veut capter le réseau étroit de concepts et de préoccupations des philosophes qui se sont penchés sur la question – ne constitue qu'une partie de l'« éthique », comprise dans son sens le plus large, dénotant « tout schéma d'existence susceptible de fournir une réponse intelligible à la question de Socrate » (p. 18). En particulier, les « moralistes » ont selon Williams eu tendance à offrir des analyses « simples » des phénomènes éthiques, en ce sens qu'ils ont cherché à rendre compte de la complexité de la vie éthique à l'aide de théories monistes centrées autour de notions comme « le bien-être », « l'obligation » ou « l'utilité ». Ce réductionnisme serait motivé dans la philosophie morale par le souhait, illusoire selon Williams, qu'ont eu les philosophes de rendre la moralité évaluable selon les termes d'une « conception rationaliste de la rationalité » (p. 24), qui nous fournirait une « monnaie-étalon » en fonction de laquelle nous serions en mesure de juger nos croyances et nos convictions morales. Les philosophes ont également trop eu tendance à isoler certains phénomènes purement « moraux » des autres aspects de nos vies d'agents ; selon Williams, une telle délimitation conceptuelle n'est guère possible, puisque ce n'est qu'en tant que membres de communautés et en tant que participants dans leurs pratiques que nous en arrivons à une compréhension de « ce que nous devons faire ».

La philosophie morale a également prétendu que les propositions morales sont susceptibles d'une justification philosophique analogue à celle que nous pouvons trouver pour nos jugements d'observation. Elle a voulu élever la compétence morale au niveau de la *connaissance*. Selon Williams, cette volonté a souvent été engendrée par l'idée qu'une justification véritablement probante devrait posséder suffisamment de force pour convaincre le sceptique, plutôt tout simplement que ceux qui manifestent déjà le désir de vivre en fonction d'un schème moral. Williams discute longuement les deux tentatives classiques les plus illustres de fournir à la moralité des fondements « indubitables », celles d'Aristote et de Kant. Ses analyses de ces deux théories sont très différentes : il manifeste une certaine sympathie à l'endroit de la vision morale d'Aristote, car celle-ci met l'accent sur la notion de « vertu » plutôt que sur celle de « règle ». Il estime cependant que la théorie d'Aristote, prise dans son ensemble, doit être rejetée, car la « preuve » qu'elle entend nous fournir du fait que nous ne pouvons pas nous extraire à l'horizon de la moralité dépend de deux thèses que nous ne saurions retenir aujourd'hui : premièrement, la thèse de « l'unité des vertus », selon laquelle il n'est pas possible de posséder *une* vertu sans les posséder *toutes* ; et une thèse téléologique, ancrée dans la vision biologique aristotélicienne, selon laquelle une saine appréciation de la nature humaine doit nécessairement passer par une appréciation des potentialités humaines et de leur développement « naturel ». Selon Williams, nous pouvons retenir l'accent que porte Aristote sur l'idée que l'agent moral compétent est celui qui possède certaines dispositions affectives le portant à agir correctement plutôt que celui qui aurait à sa disposition un certain nombre de règles appliquées de manière plus ou moins mécanique selon les circonstances, mais l'argumentation dont se sert Aristote afin de fonder la légitimité de cette vision éthique sur une conception de la nature humaine ne nous est plus disponible.

Le fondationalisme de Kant procède selon Williams différemment, mais il échoue tout autant que celui d'Aristote : l'erreur de Kant a consisté en ce que, en voulant nous montrer que la raison pratique elle-même nous impose la reconnaissance de l'impératif catégorique, il nous impose une perspective totalement extérieure à la perspective de la première personne à partir de laquelle nous menons nécessairement nos vies d'agents. Selon Williams, toute conception morale plausible doit pouvoir accommoder le fait que nulle considération qui fait abstraction complète des « projets de base » (*ground projects*) qui seuls donnent un sens à la vie de l'individu ne peut avoir d'ancrage conatif pour l'être humain. La notion de liberté rationnelle que Kant veut placer aux fondements de sa théorie éthique ne peut avoir d'impact pour la délibération pratique, car celle-ci « s'effectue essentiellement à la première personne, et implique un *Je* qui doit être lié à mes désirs beaucoup plus intimement que ne l'autorise la conception kantienne » (p. 76).

Williams cherche ensuite à remettre en question un nombre important de théories qui, ayant récusé le rêve du fondationalisme, se sont attachées à reconstruire « de l'intérieur » les principes moraux que semble présupposer notre pratique morale. Le contractualisme de Rawls et l'utilitarisme préconisé par des philosophes tels que R.M. Hare sont des exemples importants de cette manière de procéder. Rawls imagine qu'en partant de nos intuitions morales fixes, nous serions en mesure d'élaborer une structure théorique d'un très haut

niveau de généralité, capable de rendre compte de « nos » diverses intuitions. Hare, pour sa part, élabore un mode de raisonnement faisant appel à la fiction heuristique d'un « observateur idéal » afin de donner une expression théorique au désir que nous avons de maximiser notre bien-être, ainsi qu'à l'engagement envers l'universalisation que notre langage moral nous impose. Hormis un nombre de difficultés techniques, Williams veut également nous faire prendre conscience d'un réflexe philosophique que ces théories incarnent, celui qui consiste à penser que la direction que doit nécessairement adopter la philosophie est celle de l'abstraction, de la réconciliation de points de vue individuels et particuliers par le moyen de structures théoriques très générales. Selon lui, ce réflexe a pour effet de dissimuler la complexité et la richesse de positions éthiques particulières ; plutôt que de nous fournir des outils nous permettant de concilier nos différends, il nous démunit en nous forçant à faire abstraction des concepts moraux « épais » (par opposition aux concepts moraux hautement abstraits tels que « juste » et « bien ») auxquels nous n'avons accès qu'en tant que membres de communautés et de pratiques éthiques concrètes. De manière générale, selon Williams, « il est typique de la théorie d'utiliser le pré-supposé qui veut que nous ayons probablement trop d'idées éthiques, dont certaines peuvent s'avérer de simples préjugés. Or notre problème essentiel c'est que nous n'en avons pas trop mais au contraire pas assez, et qu'il nous faut en conserver le plus possible » (p. 129).

La dernière partie du livre, fort intéressante quoique moins bien organisée, cherche à nous suggérer que notre tendance à penser de manière excessivement « théorique » lorsqu'il est question d'éthique témoigne des préjugés scientistes de notre culture. Williams isole un certain nombre d'implications de ce préjugé, dont il estime que nous devrions nous débarrasser : nous avons tendance à penser que nos propositions morales sont composées par un contenu purement descriptif auquel viendraient s'ajouter « de l'extérieur » nos attitudes évaluatives ; nous réservons le titre de « connaissance morale » aux pratiques morales dont les principes régulateurs sont susceptibles d'une articulation propositionnelle ; nous expliquons de la même manière la convergence éthique et la convergence scientifique, en faisant appel à l'idée d'un monde indépendant de nos croyances.

La thèse principale du livre, qui se profile en filigrane du début à la fin, est que la philosophie doit cesser de penser qu'elle est en mesure d'ordonner le domaine de l'éthique à l'aide de grands déploiements théoriques, et qu'elle se doit d'adopter une attitude plus humble par rapport à l'éthique, qui consisterait en ce qu'elle se laisse guider davantage par « le vécu éthique », même lorsque celui-ci se refuse à toute systématisation.

Malgré la très grande qualité ainsi que l'importance philosophique de cet ouvrage, je crois qu'il est possible d'émettre un certain nombre de réserves à l'endroit de certaines de ses thèses. En voici deux, très brièvement esquissées : premièrement, l'interprétation que Williams nous offre de Kant n'est en vérité qu'un homme de paille sans intérêt, mais également sans lien réel aux textes de Kant lui-même. Tout d'abord, il ne semble plus plausible, à la lumière des écrits d'Allison, de Rawls et d'O'Neill, de parler de Kant comme d'un fondationaliste. Sa méthodologie, faisant un appel central aux arguments transcendants, le placerait plutôt parmi les philosophes qui chercheraient non à

« prouver » la moralité, mais à la reconstruire à partir de la conscience morale partagée par des agents moraux compétents. De plus, il me paraît aberrant d'affirmer que Kant veut nous faire adopter à l'endroit de notre vie pratique la même perspective théorique que celle qu'il construit pour rendre compte de l'observation et de la délibération « factuelles ». Cette affirmation repose sur une confusion assez élémentaire qui consiste à identifier la liberté rationnelle à laquelle nous avons accès en tant qu'agents à la liberté qui permet la délibération théorique (p. 75). En effet, Kant estimait que nous ne pouvions guère rendre compte de la possibilité du libre arbitre lorsque nous regardons le monde de manière théorique ; c'est justement en nous replaçant dans la perspective de la première personne que nous pouvons conclure que nous sommes (nécessairement) libre. C'est là une stratégie d'argumentation que Williams aurait dû approuver, même en s'éloignant des conclusions substantielles de Kant.

Deuxièmement, Williams commet une erreur caractéristique d'un bon nombre de critiques récents des théories éthiques rationalistes. Il se peut que la compréhension que nous avons de « ce que nous devrions faire » passe souvent par les concepts éthiques « épais » auxquels nous avons accès en tant que membres d'une communauté dont nous partageons la sensibilité, et que cette compréhension soit en principe impossible à articuler en connaissance propositionnelle. C'est là une thèse qui a souvent été répétée depuis quelques années par des philosophes aussi différents que Sandel, MacIntyre et Walzer. Cependant, le monde moderne, celui auquel nos théories éthiques doivent s'appliquer, n'est plus principalement composé par des sociétés homogènes unies par un savoir éthique traditionnel, implicite. Nous devons de plus en plus nous entendre avec d'autres personnes avec lesquelles nous ne partageons rien, si ce n'est la volonté d'en arriver à un accord juste et équitable sur les modalités d'un système de principes pour gouverner nos interactions. Il me semble qu'en vertu de ces conditions, la philosophie, ainsi que sa volonté d'articulation et d'explicitation, ont peut-être un plus grand rôle à jouer dans la détermination de « ce que nous devrions faire » que ne le laisse entendre Williams. Nous ne pouvons nous fier à nos accords intersubjectifs latents si nous voulons réellement construire une éthique pluraliste. La pleine reconnaissance de ce fait chez des philosophes comme Rawls est ce qui me fait penser que leurs théories, malgré leur rationalisme, sont peut-être plus en mesure de nous guider dans nos entreprises morales que ne l'est celle de Williams.

Il faut noter la très grande qualité de la traduction de Marie-Anne Lescourret. Malgré son aspiration à la clarté, la philosophie analytique à laquelle s'identifie Williams (avec quelques réserves importantes évoquées dans sa préface, ainsi que dans un nouvel avant-propos à l'édition française), fait souvent appel à un vocabulaire assez spécialisé ainsi qu'à des tournures de phrase dont le sens n'est souvent pas évident pour le non-initié. Hormis certaines petites maladresses, la traduction du livre de Williams réussit la plupart du temps à éviter les obstacles auxquels doit faire face toute tentative de traduction de textes provenant de la tradition analytique.

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027223ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027223ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1993). Livres reçus. *Philosophiques*, 20 (1), 237–240.

<https://doi.org/10.7202/027223ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1993

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

L I V R E S R E Ç U S

ANDLER, Daniel ; JACOB, Pierre ; PROUST, Joëlle ; RÉCANATI, François ; SPERBER, Dan (dir.), *Épistémologie et cognition*, Colloque de Cerisy, Bruxelles, Mardaga (coll. « Philosophie et langage »), 1992, ISBN 2-87009-498-1, 292 pages.

BODÉÛS, Richard, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris-Montréal, Les Belles Lettres-Bellarmin (coll. « Noësis »), 1992, ISBN 2-89007-722-5, 400 pages.

BOULAD-AYOUB, Josiane ; GRENON, Michel ; LEROUX, Serge (éd.), *Les Comités d'instruction publique sous la Révolution. Principaux rapports et projets de décrets*, fascicule I : *Condorcet et Romme*, avec des tableaux statistiques informatisés des occurrences conceptuelles et thématiques, Montréal, UQAM-PUQ (Recherches et théories ; coll. « Symbolique et idéologie », S-20), 1992, ISBN 2-920884-20-4, 469 pages.

BOULAD-AYOUB, Josiane ; GRENON, Michel ; LEROUX, Serge (éd.), *Les Comités d'instruction publique sous la Révolution. Principaux rapports et projets de décrets*, fascicule II : *Lepeletier et Bouquier*, avec des tableaux statistiques informatisés des occurrences conceptuelles et thématiques, Montréal, UQAM-PUQ (Recherches et théories ; coll. « Symbolique et idéologie », S-21), 1992, ISBN 2-920884-21-2, 246 pages.

BOULAD-AYOUB, Josiane ; GRENON, Michel ; LEROUX, Serge (éd.), *Les Comités d'instruction publique sous la Révolution. Principaux rapports et projets de décrets*, fascicule III : *Lakanal et Daunou*, avec des tableaux statistiques informatisés des occurrences conceptuelles et thématiques, Montréal, UQAM-PUQ (Recherches et théories ; coll. « Symbolique et idéologie », S-22), 1992, ISBN 2-920884-22-0, 407 pages.

BOULAD-AYOUB, Josiane, (dir.), *D'Holbach. Épistémologie politique au XVIII^e siècle*, revue *Corpus*, n. 22 / 23, 1993, ISSN 0296-8916, 279 pages.

BURBIDGE, John W., *Hegel on Logic and Religion. The Reasonableness of Christianity*, New York, State University of New York Press, 1992, ISBN 0-7914-1018-8, 184 pages.

CARIOU, Pierre, *Les idéalités casuistiques. Aux origines de la psychanalyse*, Paris, P.U.F. (coll. « Questions »), 1992, ISBN 2-13-044523-3, 350 pages.

CONCHE, Marcel, *Vivre et philosopher*, Paris, P.U.F. (coll. « Perspectives critiques »), 1992, ISBN 2-13-044725-2, 232 pages.

- COUTURE, Jocelyne (dir.)**, *Éthique et rationalité*. Conférences de David Gauthier, Jan Narveson et Kai Nielsen (traduction et introduction de J. Couture), Bruxelles, Mardaga (coll. « Philosophie et langage »), 1992, ISBN 2-87009-478-7, 127 pages.
- DECLÈVE, Henri (dir.)**, *Profils de Jan Patočka*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis (Travaux et recherches, 23), ISBN 2-8028-0082-5, 1992, 197 pages.
- DESCOTES, Dominique**, *L'argumentation chez Pascal*, Paris, P.U.F. (coll. « Écrivains »), 1993, ISBN 2-13-045150-0, 463 pages.
- DEWEY, John**, *Logique. La théorie de l'enquête*, 2^e éd. (traduit de l'anglais par G. Deledalle), Paris, P.U.F. (coll. « L'interrogation philosophique »), 1993, ISBN 2-13-045176-4, 693 pages.
- DUMOULIÉ, Camille**, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1992, ISBN 2-13-044358-3, 259 pages.
- EMERSON, Ralph Waldo**, *L'intellectuel américain* (traduction, préface, notes et bibliographie par Sylvie Chaput), Québec, Éditions du Loup de Gouttière, 1992, ISBN 2-921310-14-7, 110 pages.
- FERGUSON, Adam**, *Essai sur l'histoire de la société civile*, (traduction de M. Bergier), Paris, P.U.F. (coll. « Léviathan »), 1992, ISBN 2-13-044459-8, 380 pages.
- FOLSCHEID, Dominique ; WUNENBURGER, Jean-Jacques**, *Méthodologie philosophique*, Paris, P.U.F. (coll. « Premier cycle »), 1992, ISBN 2-13-044942-5, 366 pages.
- FRANKLIN, Julian H.**, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, (traduit de l'anglais par J.-F. Spitz), Paris, P.U.F. (coll. « Fondements de la politique »), 1993, ISBN 2-13-044992-1, xvi-202 pages.
- GADOURY, Lorraine**, *La noblesse de la Nouvelle-France. Familles et alliances*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH (coll. « Cahiers du Québec »), 1992, ISBN 2-89045-927-6, 212 pages.
- GAUTHIER, Yvon**, *La logique interne des théories physiques*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin (coll. « Analytiques »), 1992, ISBN 2-89007-739-x, 167 pages.
- GOMEZ-MULLER, Alfred (dir.)**, *Penser la rencontre de deux mondes. Les défis de la « découverte » de l'Amérique*, Paris, P.U.F., ISBN 2-13-045240-x, 1993, 136 pages.
- GOYARD-FABRE, Simone**, *Montesquieu: la nature, les lois, la liberté*, Paris, P.U.F. (coll. « Fondements de la politique »), 1993, ISBN 2-13-045089-x, ix-360 pages.
- HÉBERT, Robert**, *Le procès Guibord ou l'interprétation des restes*, Montréal, Les Éditions Triptyque, 1992, ISBN 2-89031-153-8, 196 pages.
- HÖFFE, Otfried**, *Principes du droit* (traduit de l'allemand par J.-C. Merle), Paris, Cerf (coll. « Passages »), 1993, ISBN 2-204-04607-8, viii-293 pages.
- HUSSERL, Edmund**, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 1991, ISBN 2-13-043384-7, 365 pages.

- KERVÉGAN, Jean-François**, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, P.U.F. (coll. « Léviathan »), 1992, ISBN 2-13-044919-0, 343 pages.
- LAGRAVE (de), Jean-Paul (éd.)**, GROUCHY, Sophie de, *Lettres sur la sympathie, suivies des Lettres d'amour à Maillia Garat*, Département de philosophie, UQAM, (Recherches et théories ; coll. « Symbolique et idéologie » S-23), Montréal, P.U.Q., 1993, ISBN 2-920884-23-9, ISSN 0835-09-81, 196 pages.
- LAGRAVE (de), Jean-Paul (dir.)**, Condorcet. *Le condor des Lumières, Lekton*, vol. III, n° 1, 1993, ISSN 1180-2308, 340 pages.
- LAURIER, Daniel ; LEPAGE, Yvon (dir.)**, *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, (coll. « Analytiques »), 1992, ISBN 2-89007-730-6 (Bellarmin), ISBN 2-7116-9429-1 (Vrin), 366 pages.
- LE DIRAISON, Serge ; ZERNIK, Éric**, *Le corps des philosophes*, Paris, P.U.F. (coll. « Major »), 1993, ISBN 2-13-045523-9, 260 pages.
- LORIOT, Gérard**, *Pouvoir, idéologies et régimes politiques*, Laval, Éditions Études vivantes, 1992, ISBN 2-7607-0523-4, 655 pages.
- MACHEREY, Pierre**, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1992, ISBN 2-13-044795-3, 272 pages.
- MACINTYRE, Alasdair**, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (traduction de Michèle Vignaux d'Hollande), Paris, P.U.F. (coll. « Léviathan »), 1993, ISBN 2-13-044743-0, 440 pages.
- RIVELAYGUE, Jacques**, *Leçons de métaphysique allemande*, tome II : *Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset (coll. « Le collège de philosophie »), 1992, ISBN 2-246-44421-7, 503 pages.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques**, *Émile ou de l'éducation*, éd. de Tanguy L'Aminot, François et Pierre Richard, Paris, Bordas (coll. « Classiques Garnier »), 1992, 668 pages.
- SELLARS, Wilfrid**, *Empirisme et philosophie de l'esprit* (traduction de Fabien Cayla, préface de Richard Rorty), Combas, Éditions de l'éclat (coll. « Tiré à part »), 1992, ISBN 2-905372-71-0, 125 pages.
- TERRASSE, Jean**, *De Mentor à Orphée. Essais sur les écrits pédagogiques de Rousseau*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Brèches »), 1992, ISBN 2-89045-965-9, 231 pages.
- TOULMIN, Stephen E.**, *Les usages de l'argumentation*, Paris, P.U.F. (coll. « L'interrogation philosophique »), 1993, ISBN 2-13-044857-7, x-326 pages.
- TULLY, James**, *Locke. Droit naturel et propriété* (traduction de Chaïm J. Hutner), Paris, P.U.F. (coll. « Léviathan »), 1992, ISBN 2-13-044420-2, 264 pages.
- WIEDHOFFT GOUGH, John**, *L'idée de loi fondamentale dans l'histoire constitutionnelle anglaise* (traduction de Charles Grillou), Paris, P.U.F. (coll. « Léviathan »), 1992, ISBN 2-13-044566-7, 250 pages.

- Coll.**, *Kant, Philosophie politique 2, Revue internationale de philosophie politique*, Paris, P.U.F., 1992, ISBN 2-13-043955-1, 240 pages.
- Coll.**, *La fatigue culturelle du Canada français, Horizons philosophiques*, vol. 3, n° 1, 1992, ISSN 1181-9227, 150 pages.
- Coll.**, *Relire Machiavel aujourd'hui, Carrefour, Revue de réflexion interdisciplinaire*, vol. 14, n° 2, 1992, ISSN 0706-1250, 163 pages.

Remerciements à nos lecteurs et lectrices

Volume 20, numéro 1, printemps 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027224ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027224ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1993). Remerciements à nos lecteurs et lectrices. *Philosophiques*, 20 (1), 241–243. <https://doi.org/10.7202/027224ar>

Remerciements à nos lecteurs et lectrices

Depuis le 1^{er} août 1990, les personnes suivantes ont accepté d'évaluer des textes pour *Philosophiques*. Nous les en remercions vivement.

AUMÈTRE, Jacques, Université du Québec à Montréal, philosophie.
AUROUX, Sylvain, Université de Paris VII, histoire des théories linguistiques.
AYOUB, Josiane, Université du Québec à Montréal, philosophie.
BEAUDRY, Lucille, Université du Québec à Montréal, science politique.
BEAUSOLEIL, Jocelyn, Université du Québec à Montréal, sciences de l'éducation.
BÉGIN, Luc, Université du Québec à Montréal, philosophie.
BODÉUS, Richard, Université de Montréal, philosophie.
BORDELEAU, Léo-Paul, Université d'Ottawa, philosophie.
BOUCHARD, Guy, Université Laval, philosophie.
BRAYBROOKE, David, Dalhousie University, philosophie.
CANTIN, Serge, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
CARNOIS, Bernard, Université de Montréal, philosophie.
CLOUTIER, Yvan, Collège de Sherbrooke, philosophie.
COUTURE, Jocelyne, Université du Québec à Montréal, philosophie.
CROTEAU, Jacques, Université d'Ottawa, philosophie.
DE KONNINCK, Thomas, Université Laval, philosophie.
DESPLAND, Michel, Université Concordia, sciences religieuses.
DUCHESNEAU, François, Université de Montréal, philosophie.
DUMAIS, Alfred, Université Laval, sociologie.
DUMAS, Brigitte, Université de Montréal, sociologie.
DUMOUCHEL, Paul, Université du Québec à Montréal, philosophie.
FISSETTE, Denis, Université du Québec à Montréal, philosophie.
FOISY, Suzanne, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
FRENCH, Stanley, Université Concordia, philosophie.
GAGNON, Maurice, Université de Sherbrooke, sciences humaines.
GAUTIER, Yvon, Université de Montréal, philosophie.
GERVAIS, Richard, Université d'Ottawa, philosophie.
GILBERT, Jean-Luc, Collège Montmorency, philosophie.

- GRENON, Michel**, Université du Québec à Montréal, histoire.
- GRONDIN, Jean**, Université de Montréal, philosophie.
- GUÉDON, Jean-Claude**, Université de Montréal, histoire et socio-politique des sciences.
- HARTNEY, Michael**, Collège de l'Abitibi, philosophie.
- HURKA, Tom**, University of Calgary, Philosophy.
- KAUFMANN, J. Nicolas**, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
- KEMP, William**, Collège du Vieux-Montréal, philosophie.
- KING-FARLOW, John**, University of Alberta, philosophie.
- KNEE, Philip**, Université Laval, philosophie.
- LACHANCE, Michaël**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LACHARITÉ, Normand**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LAFRANCE, Guy**, Université d'Ottawa, philosophie.
- LAFRANCE, Yvon**, Université d'Ottawa, philosophie.
- LAGUEUX, Maurice**, Université de Montréal, philosophie.
- LAMONTAGNE, Claude**, Université d'Ottawa, psychologie.
- LAMOUREUX, Diane**, Université Laval, sciences politiques.
- LANE, Gilles**, Université de Montréal, philosophie.
- LATRAVERSE, François**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LAURIER, Daniel**, Université de Montréal, philosophie.
- LEBLANC, Hugues**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LÉONARD, Jean-François**, Université du Québec à Montréal, sciences politiques.
- LEGAULT, Georges**, Université de Sherbrooke, sciences humaines.
- LEPAGE, François**, Université de Montréal, philosophie.
- LEROUX, Georges**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LEROUX, Jean**, Université d'Ottawa, philosophie.
- LETOCHA, Danièle**, Université d'Ottawa, philosophie.
- LÉVESQUE, Claude**, Université de Montréal, philosophie.
- LEYDET, Dominique**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LIVINGSTON, Paisley**, McGill University, anglais.
- LUC, Laurent-Paul**, Université de Sherbrooke, philosophie.
- LUGG, Andrew**, Université d'Ottawa, philosophie.
- MALOUIN, Harel**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- MARCIL-LACOSTE, Louise**, Université de Montréal, philosophie.
- MARQUIS, Jean-Pierre**, Université de Montréal, philosophie.
- McCALL, Storrs**, Université McGill, philosophie.
- McDONELL, Donald**, Université d'Ottawa, philosophie.
- MENDENHALL, Vance**, Université d'Ottawa, philosophie.
- MEUNIER, Jean-Guy**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- MIGUELEZ, Roberto**, Université d'Ottawa, sociologie.
- MILOT, Louise**, Université Laval, études littéraires.
- MONETTE, Lise**, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- MULLETT, Sheila**, Université Concordia, philosophie.

NADEAU, Robert. Université du Québec à Montréal, philosophie.
NAUD, Julien. Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
NIELSEN, Kai. University of Calgary, philosophie.
PANACCIO, Claude. Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
PARADIS, André. Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
PARIZEAU, Marie-Hélène. Université Laval, philosophie.
PARMENTIER, Francis. Université du Québec à Trois-Rivières, français.
PELLERIN, René. Collège Laflèche, philosophie.
PICHÉ, Claude. Université de Montréal, philosophie.
PROULX, Carole. Collège de Trois-Rivières, philosophie.
RACINE, Luc. Université de Montréal, sociologie.
RENAULT, Marc. Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
RIOUX, Bertrand. Université de Montréal, philosophie.
ROBERT, Serge. Université du Québec à Montréal, philosophie.
ROBERT, Pierre. Université du Québec à Montréal, sciences juridiques.
ROSS, Don. Université d'Ottawa, philosophie.
ROULEAU, Jean-Paul. Université Laval, sociologie.
ROUSSEAU, Louis. Université du Québec à Montréal, sciences de la religion.
ROY, David J., Institut de recherches cliniques de Montréal.
ROY, Jean. Université de Montréal, philosophie.
RUELLAND, Jacques. Collège Édouard-Montpetit, philosophie.
RUSE, Michael. Guelph University, philosophie.
SCHLEIFER, Michael. Université du Québec à Montréal, sciences de l'éducation.
SIMARD, Jean-Claude. Collège de Rimouski, philosophie.
SOSOË, Lukas. Université de Montréal, philosophie.
TOURNIER, François. Université Laval, philosophie.
VACHET, André. Université d'Ottawa, sciences politiques.
VAILLANCOURT, Jean-Guy. Université de Montréal, sociologie.
VALCKE, Louis. Université de Sherbrooke, sciences humaines.
VANDERVEKEN, Daniel. Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.

Avril 1993